بسم الله الرحمن الرحيم

سلسلة الرسائل الجامعية (٥٦)

الإنسان الكامل في الفكر الصوفي

عرض ونقد

إعداد

د. لطف الله بن عبد العظيم خوجه

أستاذ العقيدة المساعد بجامعة أم القرى

دار الهدي النبوي
مصر

دار الفضيلة
السعودية

ح دار الفضيلة للنشر والتوزيع ، ١٤٢٩ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

خوجة ، لطف الله ملا عبدالعظيم

الإنسان الكامل في الفكر الصوفي . / لطف الله ملا عبدالعظيم خوجة . ـ الرياض ، ١٤٢٩ هـ

٧١٥ ص ؛ ٢٤ سم

ردمك : ٩٧٨-٩٩٦٠-٩٨٦٦-١-٦

١ - التصوف الإسلامي ٢ - الصوفية أ - العنوان

ديوي ٢٦٠ ٤٩١١ / ١٤٢٩

رقم الإيداع : ٤٩١١ / ١٤٢٩

ردمك : ٩٧٨-٩٩٦٠-٩٨٦٦-١-٦

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

الناشر

دار الفضيلة

الرياض ١١٥٤٣- ص ب ٥١١٤٢

تلفاكس ٢٣٣٣٠٦٣

التوزيع بمصر - دار الهدي النبوي

مصر - المنصورة ت: ٢٣٢٣١٧٥

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن للإسلام أصولا وأحكاما معلومة متميزة، من التزم بها فهو كامل الإسلام، فإن أخل بشيء من أحكامه نقص من إسلامه بقدر ذلك، من غير أن ينتفي عنه وصف الإسلام، وإن أخل بأصله قاصدا عن علم ورضى، وأظهر ذلك، انتفى عنه الوصف كليا، فإن لم يُظهر فله اسم الإسلام الظاهر.

ومنه يتبين أن الإسلام في أصوله وأحكامه وخصائصه ثابت لا يتغير، والمنتسبون إليه يتغيرون ويختلفون، فمنهم الكامل، ومنهم دون ذلك، ومنهم المفرط، ومنهم من ليس له من الإسلام إلا الاسم.

وهكذا كل ملة ونحلة قد ثبتت أصولها واستقرت: لا تتغير. وأهلها يتغيرون ويتفاوتون بحسب تطبيقهم لأصولها وفروعها.

والتصوف فكرة ونحلة وملة قديمة، موجودة قبل الإسلام، أصولها وأحكامها معروفة مستقرة ثابتة - بإقرار كافة الباحثين، من متصوفة وغير متصوفة ومستشرقين - والمنتسبون إليه:

- منهم المتحقق بالتصوف.
- ومنهم دون ذلك.
- ومنهم من ليس له إلا الاسم دون الحقيقة.

وبناء على هذا: إن أردنا التعرف على دين أو نحلة أو فكرة ما، فعلينا أن نعتمد مصادرها التي منها نبعت وظهرت واستقرت، منها نفهم حقيقة الفكرة كما هي، ولا يصح أن نلجأ إلى المنتسبين فنعتمدهم مصدرا؛ إذ يتفاوتون في الالتزام والتحقق، كما يندر أن تكون جميع حركاتهم مردها اتباع قواعد الفكرة:

- فالإسلام مثلا: لا تعرف حقيقته كما هي إلا من خلال القرآن والسنة، أما محاولة معرفة ذلك من خلال ما يصدر من المسلمين فهو محض الخطأ، فليسوا كلهم يطبقون الإسلام كما هو، وليس كل ما يصدر منهم فبالضرورة يكون عن تطبيق لتعاليم الإسلام؛ إذ الإنسان في طبعه اقتراف الحسنة والسيئة.

- وكذلك التصوف لا يمكن معرفة حقيقته، كما هي، إلا بالوقوف على مصادره الأصلية، وهو الذي نشأ وتأسس واستقر في الثقافات القديمة، بشهادة كافة الباحثين، أما الاعتماد على المنتسبين المقلدين من المسلمين فخطأ منهجي، فليسوا كلهم يطبقون التعاليم كما هي، وليس كل ما يصدر منهم فبالضرورة يكون عن التزام بالتصوف.

إن أكبر خطأ في دراسة التصوف: أن ينظر إلى الإمام الصوفي في الإسلام على أنه فكرة صوفية في كل ما يصدر عنه!!.. إن معنى ذلك أن يلصق بالتصوف ما ليس منه، مما قد يناقضه، كقولهم: "علمنا مقيد بالكتاب والسنة"(١)؟!!.

فهذه المقولة توافق الإسلام؛ لأن المعرفة في الإسلام مصدرها من خارج النفس، من الوحي. لكن لا توافق التصوف؛ لأن المعرفة في التصوف مصدرها من داخل النفس، من: الذوق، والكشف، والمنام.

فعندما يطلق أحد الصوفية هذه المقولة، فمن الجناية نسبة هذا الأصل في التلقي إلى التصوف؛ لأنه يتناقض معه كليا.

والواجب هنا: وضع كل تصرف يصدر من الصوفية في سياقه الخاص به الموافق لأصوله، بدون أن تحشر جميعها في سياق واحد ولو تشتت أصولها.

فالقائل: "علمنا مقيد بالكتاب والسنة". إنما يتمثل الإسلام بقوله هذا، فلا تجوز إذن تزكية التصوف به. نعم قد يكون بابا: لتزكيته قائله، أو دفع تهمة عنه، أو إحسان ظن به، أو الاعتذار له، لكن دون زيادة.

ولذا فإن المنهج الصحيح هو التفريق بين الفكرة والمنتسبين إليها؛ فالفكرة الصوفية

---

(١) من قول الجنيد. انظر: الرسالة للقشيري ١/ ١١٨، ١١٧.

باطنا وظاهرا مخالفة للإسلام، أما المنتسبون:

- فمنهم كذلك.
- ومنهم دون ذلك.
- ومنهم ليس كذلك، معذور بجهل، أو قلة بصيرة وإدراك، أو شبهة، ونحو ذلك.

وعلى ذلك فلا يصح الاحتجاج بأحوال المتصوفة لتزكية التصوف؛ كأن يقال: هذا إمام صوفي كان مجاهدا، وهذا كان محدثا، وهذا نصر الله به الإسلام، وهذا قال كذا من الحق.. إلخ. فكيف تذمون التصوف؟!.

فكل هذه الأخبار صحيحة، وفي الطوائف الأخرى أمثلة مثلها. لكن ليس هذا هو محل النزاع، إنما النزاع في الفكرة ذاتها، فهل الإسلام يقبل أن يضم إلى أصوله القول بالحلول والاتحاد والوحدة، تحت أي ظرف كان؟.

فما يكون من متصوفة الإسلام من أعمال صادقة، فمردها إلى تعاليم الإسلام، لا التصوف، وهم في ذلك مسلمون مستنون بسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم، ليسوا متصوفة؛ فالتصوف لايأمر بجهاد، ولا بطلب علم، ولا يجادل في هذا إلا من لا يعرف حقيقة التصوف كما هي؛ ولذا كان من الخطأ الفاحش نسبة هذه الأعمال - ذات المقامات العالية - إلى التصوف.

هذا هو المنهج العلمي: (معرفة حقيقة الفكرة من المصدر، لا من المنتسبين).

غير أن طائفة من الباحثين في التصوف لم تراع هذا المنهج، فاختل تقويمها وتحقيقها..!!. ذلك أنها عمدت إلى أئمة التصوف في الإسلام، فجعلتهم مصدرا لمعرفة صورة الفكرة الصوفية، فنسبت إلى التصوف كل ما صدر منهم. ؟!!.

ولما كان أئمة التصوف يمزجون، في أقوالهم وأفعالهم، بين تعاليم التصوف الذي استمدوه من الثقافات القديمة، وتعاليم الإسلام الذي استمدوه من محيطهم: اختلط الأمر على هؤلاء الباحثين فظنوا ذلك المزيج هو الصورة الحقيقية للتصوف.!!.(١)

---

(١) كان هذا سبيل كل من قسم التصوف إلى: إسلامي، وفلسفي. وهو تقسيم فاسد، لأنه يجعل من الفكرة الواحدة جامعة للنقيضين، وهو محال، فإما إيمان وإما كفر، أما الجمع بينهما فمحال، والتقسيم الصحيح هو المتعلق بالأشخاص، فيقال: متصوفة إسلاميين، ومتصوفة فلاسفة. وهذه مسألة تحتاج إلى بسط، ليس هذا موضعه.

وقد كان هذا خطأ فاحشا؛ إذ بذلك جمعوا بين النقيضين:

- حيث إن أصل الإسلام التوحيد.
- وأصل التصوف الوحدة.

وتوحيد الله تعالى ووحدة الوجود لا يجتمعان، وهذا مما حمل المستشرق نيكلسون عن إظهار تعجبه من تقبل المسلمين للمتصوفة وهذه عقيدتهم ؟!.(١)

وقد ترتب على ذلك:

- الخطأ في تصوير الإسلام نفسه؛ حيث ألحق به ما ليس منه، مما يناقضه.
- وكذلك الخطأ في تصوير التصوف كما هو؛ حيث أدرجت أصوله قسرا تحت معاني النصوص الشرعية المخالف لها.

ولما كان مناقضة التصوف للإسلام واضحا لا يخفى، فقد اضطر طائفة من الباحثين كانوا أمثل طريقة من غيرهم، محاولة للتوفيق والجمع، أن يجعلوا التصوف على قسمين: إسلامي، وفلسفي.

فنسبوا إلى الفلسفي كل ما يناقض الإسلام، من الحلول والاتحاد والوحدة، وما عدا ذلك من الزهد والذكر والمجاهدة جعلوه من الإسلام، وهكذا قسموا الفكرة الواحدة إلى نقيضين، مخالفين بذلك العقل والواقع.(٢)

وعلى ذلك: فالمنهج الصحيح لدراسة التصوف يكون وفق الطريقة التالية:

١-حصر المنتسبين لهذه الطريقة، ممن عرف بالتصوف وأقر على نفسه بالانتساب، دون من لم يقر بذلك؛ إذ قد ألحق بالتصوف من لم يعرفه أصلا، وكان قبله.

٢-جمع ما نسب إليهم من أقوال وأفعال، سواء في كتبهم أو مما نقل على ألسنتهم؛

(١) قال: "ولعله أن يقال: كيف يمكن لدين أقامه محمد على التوحيد الخالص المتشدد أن يصبر على هذه النحلة الجديدة، بله أن يكون معها على وفاق؟. وإنه ليبدو أن ليس في الوسع التوفيق بين الشخصية الإلهية المنزهة، وبين الحقيقة الباطنة الموجودة في كل شيء، التي هي حياة العالم وروحه، وبرغم هذا فالصوفية بدل أن يطردوا من دائرة الإسلام، قد تقبلوا فيها !!. وفي تذكرة الأولياء شواهد على الشطحات الغالية للحلولية الشرقية". [الصوفية في الإسلام ص٣١]

(٢) انظر مثلا كتاب: "مدخل إلى التصوف الإسلامي" لأبي الوفا الغنيمي.

لأجل فحصها، وتحليلها، ومعرفة ما تدور عليه من معنى أو معاني.

٣-بعد تحديد المعاني واتجاهات كل إمام صوفي، تعقد مقارنة بينها وبين أصول الإسلام وأحكامه، فما وافق الإسلام فيلحق به، وما خالفه في شيء عزل جانبا.

٤-ينظر في هذا المعزول، للدراسة والتحليل، لمعرفة حقيقته أو حقائقه، ووسائله وغاياته، ولا بد في هذه العملية من الدقة والتمهل، لتمييز الأفكار والأصول منها خاصة، حتى لا تختلط بغيرها لمجرد شبه جزئي أو عارض.

٥-إذا عرفت حقيقة الفكرة ومعانيها، حينذاك تعرض على أدلة الشريعة، لمعرفة موقفها، وحكمها، ودرجة قبولها أو ردها، وهل هي من المكروهات؟، أو من الكبائر؟، أو من الكفر؟.

٦-هنا نصل إلى الحكم على الفكرة، فبعد معرفة حقيقتها، وعرضها على الأدلة الشرعية نخلص إلى الحكم النهائي على الفكرة، أما المنتسبين إليها فيؤجل إصدار الأحكام عليهم بالتعيين، للحاجة إلى معرفة تحقق الشروط، وانتفاء الموانع.

٧-بعد ثبوت أجنبية الفكرة عن الإسلام، تأتي المرحلة الأخيرة في الدراسة وهي: البحث عن مصادر هذه الفكرة الدخيلة، فينظر في كتب المقالات، المتعلقة منها بمقالات أهل الأديان والملل القديمة قبل الإسلام تحديدا، لمعرفة موضوعها وأصولها.

٨-حين تتردد في تلك الثقافات كلمة "صوفية" أو اشتقاقاتها، فالبحث يقتضي تتبع هذه الكلمة ومعرفة كل ما ورد فيها من معان، فهي المقصود بالبحث أصالة.

٩-بعد حصر تلك المعاني والأصول، تعقد المقارنة بينها وبين الأفكار التي وردت عن أئمة التصوف في هذا المعنى، لمعرفة مدى موافقتهم لأصول وفروع الفكرة في القديم، وما زادوا فيه وما نقصوا.

١٠-بهذا تتم الدراسة من جميع جوانبها: عرضا، ونقدا، وردا إلى المصادر والجذور.

تلك مسألة، وأخرى تتعلق بنسبة الأقوال الغالية إلى أئمة التصوف..

فقد كان لثناء الإمام ابن تيمية على بعض أئمة التصوف: أثرا في المعظمين لعلمه

وجهاده. حملهم على التشكيك في صحة نسبة الأقوال المنحرفة إلى أولئك الأئمة!!. وترجيح عدالتهم وصحة طريقتهم، وبنوا على ذلك صحة تقسيم التصوف إلى:

- معتدل، وهم رجال القشيري والغزالي ونحوهم، على حد قول أبي الوفا التفتازاني[1].
- وغالٍ، يمثله الذين ثبت عنهم القول بالحلول.

وقد استفاد المتصوفة من موقف ابن تيمية، لتخفيف حدة النقد، وبعضهم جعلوه من المتصوفة لأجل موقفه هذا، وبالغ آخرون فزعموا أنه لا خلاف بين التصوف والسلفية!!.. فهنا مسألتان جديرتان بالبحث:

- المسألة الأولى: التحقيق في نسبة الأقوال الغالية إلى أئمة التصوف.
- المسألة الثانية: تحليل موقف الإمام ابن تيمية من التصوف.

- **المسألة الأولى: التحقيق في نسبة الأقوال الغالية إلى أئمة التصوف.**

الأقوال المنسوبة إلى أحد أئمة التصوف:

- إما أن تكون واردة في كتاب للإمام نفسه.
- أو نقله عنه أحد المصنفين.

فإن كانت في كتاب له:

- فإما أن يكون الكتاب صحيح النسبة إليه، فالقول ثابت.
- وإلا فلا.

وإن كان نقله عنه أحد المصنفين في التصوف:

- فإما أن يكون تلقاه منه مباشرة فالقول ثابت حينئذ، إذا كان المصنف ثقة، أو بوساطة، فإن كانوا ثقات فالقول ثابت.
- وإلا فلا، وكذا إن رواه بغير سند.

فالحاصل أن نسبة القول إلى أحد الأئمة ثابتة في الأحوال التالية:

(١) انظر كتابه: "مدخل إلى التصوف الإسلامي" ص١٩.

١- إذا كان في كتاب له، قاله على سبيل التقرير.

٢- إذا كان الناقل ثقة، أو النقلة ثقات.

فيما يتعلق بالحالة الأولى: فقد صنف الأئمة القدماء في التصوف، كأبي سعيد الخراز، والجنيد، والحلاج، والطوسي، والكلاباذي، والقشيري، والسلمي، وأبو طالب المكي، والحكيم الترمذي، والهروي كتبا ورسائل،لم يشكك أحد في نسبتها إليهم، بحسب علمي، لا من المتصوفة ولا غيرهم، فيها كل الأقوال والأفكار الغالية التي تمثل أصول التصوف، فهي إذن وثيقة صوفية تثبت: أن مصنفي تلك الكتب يعتقدون بكل تلك الأقوال والأفكار المنحرفة؛ فإنهم ما علقوها على سبيل الحكاية، كلا، بل على سبيل التقرير والتأصيل.

ومعلوم أن مقام التقرير والتأصيل، ليس كمقام الإخبار والنقل المحض، فالذي ينقل الأقوال في حالة التأصيل والتقرير لفكر ما، وهو منتسب إلى ذلك الفكر، لا شك هو مؤمن معتقد بتلك الأقوال، والذي ينشئ الفكرة وينظّر لها كذلك هو مؤمن بها، وفي هذا الحال ما على من نسب إليه الإيمان بتلك الأقوال والأفكار من حرج.

فيما يتعلق بالحالة الثانية: فإن الملاحظ أن كثيرا من أقوال الصوفية ليست بأسانيد أصلا، وما كان منها بأسانيد، قد يكون البحث في صحتها مفيدا، من حيث تبرئة بعض الأئمة مما نسب إليهم من القول الغالي، في حال بطلان السند، غير أنه لا يفيد في تبرئة الفكر الصوفي من الانحراف، بعدما امتلأت مصنفات التصوف بهذه الأقوال على جهة التقرير والتأصيل، وذلك كاف في الحكم على التصوف، ووصفه بالوصف الذي يستحقه، بحسب ما في تلك الأقوال من معاني.

غير أن مما قد يحتج به من لا يبرئ الأئمة أنفسهم، مما نسب إليهم من الأقوال الغالية: ما جاء في تراجمهم من تعرضهم لإنكار العلماء واتهامهم بالزندقة؛ إذ أدى إلى قتل بعضهم، وسجن آخرين، وهروبهم، وتخفيهم.

- منهم الجنيد، كان يتستر بمذهب ثور، ويدرس أحكام الطريقة خفية، بعد غلق الأبواب بمفتاح يضعه تحت وركه، كما نقل عنه.
- وكذا الحكيم الترمذي الذي ذكر ما تعرض له من نكير وتهمة في كتابه (ختم

الأولياء).

ولا تكاد تجد إماما صوفيا إلا وقد تعرض لمثل هذه المشكلات.. أفلا ينم ذلك عن صدق ما نسب إليهم؟.[١]

وفي كل حال نقول: إن الحكم والوصف إنما هو في حق الفكرة لا الأشخاص، فالفكر الصوفي ليس من الإسلام في شيء، وما عليه الفكر الصوفي من حق:

- إما أن يكون حقا متفقا عليه عند جميع العقلاء، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، كالصدق وعدم الكذب، وتوقير الكبير والضعيف، وعدم الغش، أو السرقة، أو الخيانة، ونحو ذلك..

- وإما أن يكون أصله مما جاء به الإسلام، كالاجتهاد في العبادات..ثم إن الصوفية زادوا فيها.

لكن ذلك لا يسوغ تصحيح التصوف وقبوله، فإن الاشتراك في الوصايا الإنسانية، أو في بعض ما جاءت به الشريعة: لا يلزم منه التصحيح والقبول، إلا بشرط الاشتراك في الأصول الأساسية، وأصل دين الإسلام هو التوحيد الخالص لله وحده في: ربوبيته، وألوهيته. ومخالفة أية طائفة لهذا الأصل يقطع ما بينها وبين الإسلام من صلة، ولو اشتركت معه في أصل الزهد والذكر والمجاهدة.. إلخ.

- **المسألة الثانية: تحليل موقف ابن تيمية من التصوف.**

في تحليل موقف ابن تيمية، لا بد من ملاحظة أن ثناءه لم يكن على الفكرة الصوفية، بل على بعض الأئمة، وليس كلهم، ثم لم يكن ثناؤه عليهم بإطلاق، بل بكلمات صدرت عنهم تؤكد وجوب التقيد بالكتاب والسنة، ومن موقف كهذا لا يمكن انتزاع تزكية للفكرة والمذهب، فالثناء على الأشخاص لا يلزم منه تصحيح المذهب، وقد كان هذا منهجه، فردوده على المتصوفة وغيرهم من الفرق لم يكن يمنعه من التنويه والإشادة بما أصابوا فيه.

وهذا مفيد لعامة المتصوفة، الذين جعلوا من الشيخ إماما لا يخالفونه في شيء، ولو

---

(١) انظر اللمع للطوسي، باب: ذكر جماعة المشايخ الذين رموهم بالكفر ص٤٩٧.

خالف الشرع، فاستثمار مثل هذه الكلمات لهدم هذا الصنم الصوفي المسمى بالشيخ، والعود بالمتصوفة إلى التقيد بالكتاب والسنة مكسب كبير، يدل على فطنة هذا الإمام، حيث استطاع نقض هذه الفكرة الغالية من الداخل، فالأتباع لا يسمعون إلا للمشايخ، فلم لا تستثمر كلماتهم في نقض مذهبهم؟.

ومما يؤكد أن ابن تيمية لم يقصد بثنائه على بعض الأئمة تزكية المنهج الصوفي: ردوده على: البسطامي، والحلاج، وابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين والتلمساني وغيرهم، من الذين بينوا حقيقة التصوف؛ فالفكرة الصوفية كانت محل نقد الإمام، في قولهم: بالتشبه بالإله، والفناء، والحلول، والاتحاد، والوحدة[١].

حتى الهروي صاحب (منازل السائرين) كان محل نقد الإمام؛ إذ نسبه إلى القول بالحلول الخاص، دون العام، في كتابه الآنف، وحط عليه لأجل ذلك، هذا مع كونه من كبار أئمة المتصوفة، ومواقفه في باب الصفات معروفة[٢].

وبعد: فإن أهمية نقد الفكر الصوفي تأتي من جهتين:

الأولى: تتعلق بأصل الدين الأعظم، الذي به أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب، ولأجله خلق الجن والإنس: ألا يعبد إلا الله وحده لا شريك له، والإعراض عن عبادة ما سواه، فالرد على المتصوفة في هذا الباب، تحقيق لهذا الأصل، الذي خالفوه وعارضوه.

الثانية: الحضور الكبير للتصوف في العالم الإسلامي، فما من بلد إلا ولهم فيه وجود، وهم في بعضها السواد الأعظم، ونعني بذلك كل من انتسب إلى التصوف ولو ظاهرا بالاسم، فإن من المتيقن: أن الذين يدركون حقيقة هذا الفكر من الصوفية أنفسهم: قليلون.

وأما أكثرهم فلا يعرفون منه إلا الموالد والذكر، دون القضايا الفلسفية التي تمثل أصول الفكرة.

إن كل واحد من هذين الأمرين، منفردا، سبب كافٍ للكلام في التصوف عرضا

---

(١) انظر: المجلد الثاني، والعاشر، والحادي عشر. من مجموع الفتاوى. فأما الثاني فقد خصص للرد على الغلاة.

(٢) انظر: الفتاوى ٥/ ٤٨٥.

ونقدا، فكيف إذا انضم بعضهما إلى بعض؟.

لذا فقد كان هذا داعيا للتقدم برسالة تبحث في الفكرة الصوفية، وتنقد ما يستحق النقد في ضوء نصوص الشريعة، وقد وقع الاختيار في هذه الرسالة على فكرة (الإنسان الكامل) من بين الأفكار؛ لكونها تمثل أصل القضية الصوفية ومحورها، وكل الأفكار تعود إليها، ففي عرضها عرض للفكر الصوفي بعمومه وأصوله، وفي نقدها ونقضها نقض لجذورها.

وقد اشتملت خطة الرسالة بعد هذه المقدمة على سبعة فصول، ثم خاتمة، على النحو التالي:

الفصل الأول – الإنسان في الإسلام. تناول هذا الموضوع يكون في ستة مباحث هي:

المبحث الأول – معنى (الإنسان).

المبحث الثاني – منزلة الإنسان بين الكائنات.

المبحث الثالث – منزلة المسلم بين الناس.

المبحث الرابع – منزلة النبي بين الناس.

المبحث الخامس – الفرق بين الخالق والمخلوق.

المبحث السادس – الطريق إلى سمو الإنسانية.

الفصل الثاني – تعريف التصوف. وتناول هذا الموضوع يكون في أربعة مباحث هي:

المبحث الأول – أصل الاشتقاق.

المبحث الثاني – ماهية التصوف.

المبحث الثالث – حقيقة التصوف السني، والتصوف الفلسفي.

المبحث الرابع – الصوفية المعاصرة.

الفصل الثالث – معنى الإنسان الكامل في الفكر الصوفي. وبيان هذا المعنى في مباحث ثلاثة هي:

المبحث الأول – منزلة الإنسان الكامل.

المبحث الثاني – تعريفات الإنسان الكامل.

المبحث الثالث – مرادفات الإنسان الكامل.

الفصل الرابع – خصائص الإنسان الكامل في الفكر الصوفي. تجلية هذه الخصائص في مبحثين، هما:

المبحث الأول – الإنسان الكامل أول موجود.

المبحث الثاني – الإنسان الكامل جامع الحقائق.

الفصل الخامس – وساطة الإنسان الكامل في الفكر الصوفي. توضيح هذه الوساطة من خلال ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول – علة وساطة الإنسان الكامل.

المبحث الثاني – وساطة الإنسان الكامل للحق.

المبحث الثالث – وساطة الإنسان الكامل للخلق.

الفصل السادس – موقف الإنسان الكامل من الشريعة في الفكر الصوفي. تفصيل هذه العلاقة يكون في ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول –العصمة.

المبحث الثاني– سقوط التكاليف.

المبحث الثالث –الأنس.

الفصل السابع – جذور فكرة الإنسان الكامل في الثقافات القديمة. وإبراز هذه الجذور من خلال مبحثين هما:

المبحث الأول – الإنسان الكامل في الثقافات القديمة.

المبحث الثاني – طرق انتقال الفكرة إلى البيئة الإسلامية.

الخاتمة: وفيها إبراز أهم نتائج هذا البحث.

تلك فصول هذه الرسالة، والتي عنوانها: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، عرض ونقد)

وقد كان المنهج فيها كما يلي:

١-جعلت الفصل الأول تأصيلا لمنزلة الإنسان في الإسلام، لتقييم الرؤية الصوفية في ضوئه، فهو من جملة النقد لفكرة (الإنسان الكامل) عند الصوفية.

٢-قارنت بين التصوف القديم والمعاصر لمعرفة مدى موافقة المعاصر للقديم.

٣-سقت بعض النصوص الصوفية، بالرغم من طولها، لأهميتها في توضيح الفكرة.

٤-اجتهدت في التفريق بين الفكرة والمنتسبين إليها، رغبة في العدل والإنصاف.

٥-حاولت التوسط في النقد، وعدم المبالغة، مع ترك المجاملة.

٦-حرصت على الرجوع إلى أمهات كتب الصوفية ومصادرهم الأصلية. وفي هذا المقام لا يفوتني أن أنوه بكتاب: (الإنسان الكامل والقطب والغوث الفرد. من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربي) جمع وتأليف: محمود الغراب. حيث سهل عليّ مهمة الرجوع إلى نصوص ابن عربي عن الإنسان الكامل في كتبه.

٧-رجحت من الأقوال ما أدّى إليه بحثي، ودللت على ما ذهبت إليه.

٨-التزمت تخريج الأحاديث مرة واحدة، عند أول ذكر، إلا في بعض الأحيان، إذا كانت مصلحة البحث تقتضي ذلك.

٩-لم أترجم إلا لمن هم بحاجة إلى ترجمة، لعدم شهرتهم، وترجمت لجلّ أئمة التصوف.

١٠- عرفت الفرق والمصطلحات التي تحتاج إلى تعريف.

١١- وضعت في آخر الرسالة فهارس: للأحاديث والآثار، والأعلام المترجم لهم، والمصطلحات، والمراجع، والموضوعات.

١٢- سرت في تناول الموضوع على أربعة خطوط:

الأول – عرض الفكرة كما هي عند الصوفية.

الثاني – بيان ما في الفكرة من تناقض.

الثالث –نقد المسائل الرئيسة من خلال النصوص الشرعية.

الرابع – البحث عن مصادر الفكرة في الثقافات القديمة.

وقد اكتنف هذا البحث مصاعب جمة، منها ما يتعلق بتوفير المصادر الأصلية، ومنها ما يتعلق بطبيعة الموضوع، كونه فلسفيا، يميل إلى الخيال والإغراب، إضافة إلى ترتيبه وصياغته، وأرجو أن أكون وصلت به إلى صورة لائقة، في عرضه، ونقده.

وفي خاتمة هذه المقدمة: أتوجه بالشكر والثناء على الله تعالى، بما هو أهله، وهو أهل لكل بر، والمعين على كل خير، وأسأله وسعت رحمته أن يتقبل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن يلبسه لباس الصدق والعدل، وينفع به.

ثم أشكر كل من أعان على إتمام هذا البحث، وأخص بالذكر فضيلة أستاذي الفاضل المشرف: الدكتور أحمد بن ناصر الحمد، فإن له الأثر الحسن على هذه الرسالة في جميع جوانبها: الفنية، والمنهجية، والعلمية. وقد جاد بوقته، وبنصحه، بكل أريحية، لتكون الرسالة على هذه الصورة، فجزاه الله خيرا، وبارك فيه.

كما أثني بشكر فضيلة المناقشين الكريمين اللذين تفضلا بقبول مناقشة هذه الرسالة: الأستاذ الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل. والأستاذ الدكتور أحمد السيد رمضان.

كذلك أشكر القائمين على كلية الدعوة وأصول الدين، وقسم العقيدة، لجهودهم في خدمة العلم وطلابه، وأسأله تعالى أن يجعلنا من المقبولين، ومن عباده الصالحين..

والحمد لله رب العالمين.

لطف الله بن عبد العظيم خوجه

١٤٢٩/٤/٢١هـ

مكة المكرمة

الفصل الأول

الإنســـان فـــي الإســـــلام

المبحث الأول: معنى (الإنسان).

المبحث الثاني: منزلة الإنسان بين الكائنات.

المبحث الثالث: منزلة المسلم بين الناس.

المبحث الرابع: منزلة النبي بين الناس.

المبحث الخامس: الفرق بين الخالق والمخلوق.

المبحث السادس: الطريق إلى سمو الإنسانية.





المبحث الأول

معنـــى الإنســـــان

أولا – الإنسان في كلام أهل العربية.

ليس المقصود الكلام عن جنس الإنسان، فهو من هذه الجهة معروف، كما جاء في لسان العرب: "الإنسان معروف"[(١)]، إنما المقصود معرفة دلالات الكلمة.

فقد ذكر أهل العربية أن (الإنسان) أصله: إنسيان، قال الأزهري: "وإنسان في الأصل إنسيان، وهو فعليان من الأنس... وإنما قيل في الإنسان: أصله إنسيان، لأن العرب قاطبة قالوا: تصغيره أنيسيان"[(٢)].

وقد أفاض أهل اللغة في تتبع تلك الدلالات، وخلاصة القول فيها أنها تعني: (الظهور).

وذكروا لها معنى آخر هو: (النسيان).

المعنى الأول: الظهور. قال الأزهري: "وأصل الإنس والأَنس والإنسان من الإيناس، وهو الإبصار، يقال: أَنسْتُهُ وأَنِستُه، أي أبصرته، وقيل للإنس: إنس، لأنهم يُؤنسون؛ أي يُبصرون، كما قيل للجن: جن، لأنهم لا يُؤنسون، أي لا يُرون"[(٣)]، وجاء في لسان العرب: "وفي حديث ابن مسعود: (كان إذا دخل داره استأنس وتكلم)[(٤)]، أي استعلم وتبصر، ومنه حديث:

---

(١) ١/ ٢٣١.

(٢) تهذيب اللغة ١٣/ ٨٨، وانظر: المصباح المنير ص١٠.

(٣) تهذيب اللغة ١٣/ ٨٩، وقد نقل عن محمد بن عرفة الملقب بنفطويه قوله: "سمي الإنسيون إنسيين؛ لأنهم يؤنسون، أي يرون، وسمي الجن جنًا؛ لأنهم مجتنّون عن رؤية الناس، أي متوارون" المصدر نفسه.

(٤) الأثر أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (برقم ٢٥٨١٣، ٥/ ٢٥٦)، قال: حدثنا ابن نمير عن الأعمش عن عمرو ابن مرة عن أبي عبيدة قال: "كان عبد الله إذا دخل داره استأنس وتكلم، ثم رفع صوته"، وأخرجه ابن أبي حاتم فيما ذكره ابن كثير، قال: حدثنا أحمد بن سنان الواسطي، حدثنا عبد الله بن نمير، حدثنا الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن أبي هبيرة قال: "كان عبد الله إذا ..." تفسير ابن كثير ٦/ ٤١، والمقصود من الأثر الدلالة اللغوية.

(ألم تر الجن وإبلاسهـــا ويأسها من بعد إيناسها) [١]

أي يأسها مما كانت تعرفه وتدركه من استراق السمع ببعثة النبي صلى الله عليه وسلم، والإيناس: اليقين" [٢].

ويقول ابن فارس: "أنس: الهمزة والنون والسين أصل واحد، وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريق التوحش، قالوا: الإنس خلاف الجن، وسموا لظهورهم، يقال: آنست الشيء، إذا رأيته، قال تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا ﴾(سورة النساء/ ٦)، ويقال: آنست الشيء، إذا سمعته، وهذا مستعار من الأول، قال الحارث[٣]:

آنست نبأة وأفزعها القُـــ ـنّاص عصرا وقد دنا الإمساء" [٤]

ويقال: تأنس البازي، إذا ما جلى ونظر رافعا رأسه وطرفه، قال تعالى: ﴿ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا ﴾ (سورة القصص/ ٢٩) أي أبصر، والاستئناس في كلام العرب: النظر، يقال: اذهب، فاستأنس هل ترى أحدا؟؛ أي انظر. [٥]

كذلك يطلق الإنسان على أنملة اليد، أورد الأزهري عن ابن سيده [٦] قوله:

أشارت لإنسان بإنسان عينها لتقتل إنسانا بإنسان كفها [٧]

---

(١) روى البخاري في فضائل الصحابة، باب: إسلام عمر بن الخطاب، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن عمر رضي الله عنه قال لرجل كان كاهنا في الجاهلية: "فما أعجب ما جاءتك به جنيتك، قال: بينما أنا يوما في السوق، جاءتني أعرف فيها الفزع، فقالت:ألم تر الجن وإبلاسها، ويأسها من بعد إنكاسها، ولحوقها بالقلاص وأحلاسها" ٣/ ١٤٠٤، أما عن رواية "إيناسها" فيقول ابن حجر : "ووقع في شرح الداودي بتقديم السين على الكاف، وفسره بأنه المكان الذي ألفته، قال: ووقع في رواية [من بعد إيناسها] أي أنها كانت أنست بالاستراق، ولم أر ما قاله في شيء من الروايات" الفتح ٧/ ١٨٠.

(٢) ١/ ٢٣٥.

(٣) هو بن حلزة اليشكري، والبيت في معلقته، انظر: شرح المعلقات العشر ص١٦٤.

(٤) معجم مقاييس اللغة ١/ ١٤٥.

(٥) انظر: تهذيب اللغة ١٣/ ٨٧، لسان العرب ١/ ٢٣٦.

(٦) هو إمام اللغة، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي الضرير، يضرب المثل بذكائه، كان أعمى ابن أعمى، أخذ عن أبيه اللغة، ذكر اليسع بن حزم أنه كان شعوبيا، يفضل العجم على العرب، حطّ عليه السهيلي في الروض الأنف، ومما أنكر عليه قوله في الجمار: "هي التي ترمى بعرفة"، قال الذهبي: "هو حجة في نقل اللغة، وله كتاب (العالَم في اللغة) نحو مائة سفر، بدأ بالفلك، وختم بالذرة" توفي سنة ٤٨٥. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٤٤.

(٧) انظر: تهذيب اللغة ١٣/ ٨٩، وفي لسان العرب ١/ ٢٣٤، قال: "ولم أره لغيره".

وجاء في لسان العرب عن الأصمعي قوله: "كل اثنين من الإنسان، من الساعدين والزندين والقدمين، فما أقبل منهما على الإنسان فهو إنسي، وما أدبر عنه فهو وحشي" [١].

والمعنى أن ما أقبل من الإنسان هو محل الظهور والنظر، بخلاف ما أدبر.

المعنى الثاني: النسيان.

كان ذلك مما جاء في المعنى الأول (الظهور)..وأما عن المعنى الثاني (النسيان): فقد أورده ابن منظور في لسان العرب عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "وروي عن ابن عباس رضي عنهما أنه قال: إنما سمي الإنسان إنسانا، لأنه عهد إليه فنسي" [٢].

وهذا المعنى قال به جمع من الكوفيين من أهل اللغة، قال الفيومي: "وقال الكوفيون: مشتق من النسيان، فالهمزة زائدة، ووزنه إفعان، على النقص" [٣].

ولا مانع أن يكون للكلمة أصلين، على طريقة ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة)، أما الأول فهو الظهور، وأما الثاني فهو النسيان، وعلى الرغم من تضاد المعنيين؛ إذ النسيان يدل على الخفاء، وهو عكس الظهور، إلا أنه لا مانع منه، ففي كلام العرب كلمات كثيرة لها معان متضادة، مثاله: (عبد)، يأتي بمعنى أنف وعز، وبمعنى خضع وذل، وهما ضدان. [٤]

ذلك هو معنى كلمة (إنسان) في كلام العرب، بقي أن أذكر جملة أمور متعلقة بها، هي:

١- أنها اسم جنس يطلق على الذكر والأنثى. [٥]

٢- إطلاقها على إنسان العين، أي ناظرها، وهو المثال الذي في السواد، وهي

---

(١) ١/ ٢٣٤.

(٢) ١/ ٢٣٢، والأثر رواه ابن جرير بسنده في تفسير سورة طه الآية ١٥٥، ٩/ ١٦/ ٢٢١.

(٣) المصباح المنير، ص١٠.

(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة ٤/ ٢٠٥، لسان العرب ٩/ ١٠.

(٥) انظر: لسان العرب ١/ ٢٣٣، المصباح المنير ص١٠، الكليات ص١٩٩، وفيه: "الإنسان عند علماء الشريعة جنس، والمرأة كالرجل نوع"، وفي دائرة معارف القرن العشرين ١/ ٦٩٨: "سمع في الأنثى إنسانة من بعض المولدين".

الحدقة.[١]

٣- ورودها في بعض كلام العرب بلفظ: إيسان، بدل إنسان، قال الأزهري:

"وقال اللحياني: لغة طيء: ما رأيت ثم إيسانا؛ قال: ويجمعونه أياسين.

قال: وفي كتاب الله تعالى: ﴿ يسٓ ۝ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ۝ ﴾ (سورة يس~) بلغة طيء. قلت: وقول أكثر أهل العلم بالقرآن إن {يس} من الحروف المقطعة... وقد حدث إسحاق عن روح عن شبل عن قيس بن سعد أن ابن عباس قرأ: ﴿ يسٓ ۝ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ۝ ﴾، يريد: يا إنسان [٢].

الخلاصة: أن للكلمة معنيين صحيحين معتبرين هما: الظهور والنسيان. وهما ضدان، ولعل هذا التضاد هو المعين في الكشف عن التعريف المميز للإنسان في الاصطلاح، وهو ما سيكون في المبحث التالي.

ثانيا – الإنسان في الاصطلاح.

اختلف الناس في تعريف (الإنسان) اصطلاحا:فبعضهم جعله المعنى القائم بالبدن، ولا مدخل للبدن في مسماه، وجعله آخرون الهيكل المحسوس، وهم جمهور المتكلمين.

قال الكفوي [٣]: "اعلم أن الإنسان هو المعنى القائم بهذا البدن، ولا مدخل للبدن في مسماه، وليس المشار إليه بـ(أنا) الهيكل المحسوس، بل الإنسانية المقومة لهذا الهيكل؛ هذا على ما ذهب إليه الحنفية والغزالي.

وهي لطيفة ربانية روحانية سلطانية خلقت في عالم اللاهوت في أحسن تقويم، ثم ردت في عالم الأبدان، الذي هو أسفل في نظام سلسلة الوجود، وتلك اللطيفة هي: المكلف، والمطيع، والعاصي، والمثاب، والمعاقب.

وقال جمهور المتكلمين[٤]: إن المشار إليه هو الهيكل المحسوس، ويعني به هذا البدن

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٢٣٣،٢٣٤، المصباح المنير ص١٠.
(٢) تهذيب اللغة ١/ ٩٠، وانظر: لسان العرب ١/ ٢٣٣.
(٣) هو أيوب بن السيد الشريف موسى القاضي أبو البقاء الحنفي القريمي الكفوي، توفي قاضيا بالقدس سنة ١٠٩٤، له تحفة الشاهان، باللغة التركية، في فروع الحنفية. هدية العارفين ١/ ٢٢٩.
(٤) ذكر ذلك أيضا الرازي في تفسير قوله تعالى: { قل الروح من أمر ربي} (سورة الإسراء/ ٨٥)، ٢٢/ ٣٣.

المتقوم بالروح. وعبارة الأشعري في (الإبحار) أن الإنسان هو هذه الجملة المصورة، ذات الأبعاض والصور.

ولا خلاف لأحد من العلماء في أن ما عبر عنه بـ(أنا) في (أنا أكلت، وشربت، وأمرت، ومرضت، وخرجت، ودخلت) وأمثالها ليس إلا البدن، والروح المختلف فيه شيء آخر غير هذا، وأما في مثل(أنا رأيت في المنام) فيراد به الروح"[١].

وأبو البقاء الكفوي يرجح قول الأحناف، فيقول: "ثم اعلم أن الشيء الذي هو إنسان، هو في الحقيقة أجزاء لطيفة سارية في هذا البدن، باقية من أول العمر إلى آخره: إما لأجل أن تلك الأجسام أجسام مخالفة للماهية لهذه الأجسام العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة، وتلك الأجسام حية لذاتها، مضيئة شفافة، فلا جرم كانت مصونة من التبدل والتحلل.

وإما لأنها كانت متساوية لهذه الأجسام العنصرية، إلا أن الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرته، وجعلها باقية دائمة من أول العمر إلى آخره، فعند الموت تنفصل تلك الأجزاء الجسمانية التي هي الإنسان، وتبقى على حالها حية مدركة عاقلة فاهمة، وتتخلص إما إلى منازل السعداء، وإما إلى منازل الأشقياء.

ثم إن الله تعالى يضم يوم القيامة إلى هذه الأجزاء الأصلية أجزاء أخرى زائدة، كما في ذلك في الدنيا، ويوصل الثواب والعقاب على ما كان مطيعا أو عاصيا في الدنيا.

هذا على القول بأن الإنسان جسم محسوس في هذا البدن، وكذا على من يقول: إن الإنسان عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار"[٢].

وإلى مثل هذا ذهب الرازي ناقضا رأي المتكلمين من سبعة عشر وجها، ثم قال:

(١) الكليات ص١٩٨ باختصار. ترتب على هذا الاختلافات في مسائل فقهية بين الشافعية والحنفية، من ذلك: مورد الحل في النكاح هل هو هذا الهيكل بأجزائه المتصلة اتصال خلقة؟، أو إنسانية المرأة دون الأجزاء والأعضاء؟. فعند الشافعية: هو البدن، بدليل قوله تعالى: ﴿ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذۡنِ أَهۡلِهِنَّ ﴾ [النساء ٢٦] حيث أضاف النكاح إلى ذواتهن، والمعنى بالذات جميع الأجزاء والأعضاء الموجودة لدى العقد. وعند الحنفية: الإنسانية، لأن الأجزاء الموجودة عند العقد تتحلل وتتجدد، فيلزم تجدد النكاح كل يوم. ومسائل أخرى الخلاف فيها مبني على تعريف الإنسان هل هو روح أم جسد؟.انظر: الكليات ص١٩٨، ١٩٩.
(٢) الكليات ص١٩٩.

"حقيقة الإنسان شيء مغاير للسطح واللون، وكل ما هو مرئي، فهو إما السطح، وإما اللون، وهما مقدمتان قطعيتان، وينتج عن هذا القياس أن حقيقة الإنسان غير مرئية، ولا محسوسة، وهذا برهان يقيني"[١].

وقد حكى الأشعري في (مقالات الإسلاميين) أقوال الناس في الإنسان ما هو؟، منها:

الأول: قول أبي الهذيل: الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان.

الثاني: قول النظام: الإنسان هو الروح.

الثالث: قول بشر بن المعتمر: الإنسان جسد وروح.[٢]

والذي يترجح القول الثالث، وذلك أن ماهية الإنسان وحقيقته لا تكون بدونهما، فقد نصنع تمثالا من حجر على هيئة إنسان، لكن لا يمكن لنا أن نسميه إنسانا، لأنه لا روح له، وهكذا الأرواح التي بها الحياة، لا تسمى بمفردها إنسانا، حتى تتعلق بالبدن.

فالإنسان مجموع الروح والجسد، وبعضهم يسميه: "حي ناطق" أو "حيوان ناطق"[٣].

فالحي والحيوان لوجود الروح فيه، والنطق بكلام مرتب لا بد له من آلة العقل، وهو من البدن وله تعلق بالروح. وبدون هذا الشمول يكون التعريف ناقصا.

وإذا نظرنا إلى الشرع وجدنا هذه الحقيقة بارزة في أوامره وأخباره، فأوامر الشرع متعلقة بالإنسان جملة: جسده وروحه، فلكل عبودية، فالعبودية شاملة للظاهر والباطن، ولذا أجمع السلف على أن الإيمان "قول وعمل": قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح.[٤]

فالأقوال القلبية من تصديق وإقرار، والأعمال القلبية من حب وخوف ورجاء وتوكل وإنابة، كلها أعمال غير محسوسة، لكونها روحانية الأصل، متعلقة بالروح،

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١/٣٦، وفي ٢١/١٠ من تفسيره قال: "الإنسان جوهر مركب من النفس والبدن".
(٢) انظر: ٢/٢٥-٢٨، و (مفاتيح الغيب) ٢١/٣٣-٣٨.
(٣) انظر: التعريفات ص١٧.
(٤) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٥/٨٨٩.

وأعمال الجوارح متعلقة بالبدن، وكلها واجبة.

ومتى انفصل الروح عن البدن ارتفع التكليف، يكون ذلك حال النوم، كما يكون حال الموت، وهذا دليل على أن المخاطب بالشريعة هو مجموع الروح والجسد، فإذا انفصل الروح امتنع التكليف، لنقصان الإنسان عن حال التمام، التي بدونها يمتنع أن يؤمر وينهى.

ولم ينتف عنه وصف الإنسانية بالموت أو النوم، لكون الانفصال طارئ غير أبدي، والمآل إلى الاتصال من جديد، كحال النائم.

ومن حيث الخبر، فإن الله تعالى خاطب زكريا عليه السلام بقوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ۝٩﴾ (سورة مريم/ ٩) فهذا الخطاب لهذا النبي متجه إلى روحه وجسده، فالميت لا يخاطب، والروح وحدها لا تخاطب، بل الخطاب يكون للمجموع.

هذا هو إذن المعنى الاصطلاحي للإنسان، وإذا رجعنا إلى ما استخلصناه من كلام أهل العربية في معنى (الإنسان)، وقارناه بما توصلنا إليه من المعنى الاصطلاحي أمكن أن نحدد المفهوم بدقة أكبر، فنقول:

معنى (إنسان) في كلام العرب هو: الظهور. سمي إنسانا لظهوره ورؤيته، وهذا وإن بيّن دلالة الكلمة، وكشف عن حقيقة اللفظ، إلا أنه غير كاف في تقديم تعريف جامع مانع، يتميز به الإنسان عن غيره من الكائنات.

فصفة الظهور مشتركة بين الإنسان وبين الموجودات الحسية، كالحيوان والنبات والجماد، لذا لا بد من الالتفات إلى المعنى الثاني: (النسيان). لعله يعين على تحديد ماهية الإنسان.

فالنسيان لا يكون إلا بعد الحفظ، ومن لم يحفظ لا يقال عنه: نسي.. والحفظ لا يكون إلا بآلة العقل، فإذا وصفنا شيئا بالنسيان، فذلك دليل على امتلاكه العقل، إذ معناه أنه حفظ بعقله ثم نسي، وإذا كان كذلك، فعندما نقول: إنسان، مشتق من النسيان؛ فنحن بذلك نثبت له عقلا، وبذلك نميزه عن الموجودات التي لا تعقل.

لكن هل هذا يكفي في تميز الإنسان عن غيره؟.

الجواب: لا يكفي، فليس الإنسان منفردا بوصف العقلانية، فالملائكة تعقل، والجن كذلك.. فهذا الوصف مشترك بينه وبين كل من كان مكلفا بالطاعة مثله، كالجن، أو مجبولا عليها، كالملائكة.

إذن، كل من المعنيين منفردا لا يعطي تعريفا جامعا مانعا، لكن ماذا لو جمعناهما(الظهور والنسيان)، واستبدلنا العقل بالنسيان، باعتبار أن كل نسّاء فلا بد أن يكون ذا عقل؟، هنا نظن أننا قد وضعنا أيدينا على تعريف جامع مانع للإنسان هو: **"مرئي عاقل"**.

فقد خرج بقوله: "مرئي" المستترات التي لا ترى، مثل الملائكة والجن، وكذا المعدومات. وخرج بقوله: "عاقل" الموجودات التي لا تعقل، كالحيوانات، والنباتات، والجمادات.

ذلك التعريف مستنبط من دلالات الكلمة، والآن لنقارن بين المعنى اللغوي والاصطلاحي:

- "مرئي" متعلقه البدن.

- "عاقل" متعلقه البدن والروح، حيث إن العقل لا بد له من بدن وروح.

وبهذا تتفق دلالة اللفظ مع المعنى الاصطلاحي، وأمام هذه الحقائق الشرعية، واللغوية، لا نملك إلا أن نعتد بقول من قال: "الإنسان روح وجسد"، ونطرح قول من جعله هو الروح فحسب، أو البدن فحسب، بشرط أن يكون هذا التعريف متضمنا لآلة العقل، ليتميز الإنسان عن البهائم، التي لها جسد وروح لكن من غير عقل.

غير أنه قد يختصر كل هذا الإغراق في تعريف الإنسان فيقال فيه، كما جاء في دائرة معارف القرن العشرين: "الإنسان: البشر، أو آدم وذريته، يطلق على الذكر والأنثى". (١)

(١) دائرة معارف القرن العشرين١/ ٦٩٨-٧٣٤. وانظر للاستزادة: كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠١، الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ١٣٠.

المبحث الثاني

منزلة الإنسان بين الكائنات

خلق الله تعالى الأرض قبل خلق الإنسان، ثم أراد أن ينشئ لها خلقا، يخلف بعضهم بعضا، يسخر لهم الأرض بما فيها، ليقوموا بأمره، فأعلم ملائكته، قال مخبرا عن ذلك: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠)﴾ (سورة البقرة).

فخلق تعالى آدم عليه السلام بيده، قال تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (٧٥)﴾ (سورة ص~)

ثم نفخ فيه من روحه، وأمر ملائكته بالسجود له، فقال تعالى مخبرا عن ذلك:

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢)﴾. (سورة ص~).

وعلمه أسماء كل شيء، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١)﴾ (سورة البقرة).

وسخر له الأرض وما فيها، والبحر وما فيه، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة الجاثية).

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٢)﴾ (سورة الجاثية)

وكان من أعظم التكريم له أن ميزه على كثير من الخلق بالهيئة المعينة على استثمار النعم المسخرة له، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (٧٠)﴾ (سورة الإسراء).

فالإنسان يتميز بقدرته على تحضير الأطعمة المركبة، وصنع المراكب، والألبسة، بما وهب من العقل وحسن الهيئة، من حيث اعتدال القامة، والقدرة على استعمال اليدين في الإمساك، وفي القبض والبسط.

كما أنه يتميز بالكتابة والقراءة والتعلم، قال تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ﴿٤﴾ ﴾ (سورة الرحمن).

وقال تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴿٥﴾ ﴾ (سورة العلق).

وقد ذكر أهل العلم أن مما تميز به الإنسان: اجتماع قوى جميع الموجودات فيه. فقد ذكر الرازي عن سفيان بن عيينة أنه قال في هذه الآية: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ (سورة الأنعام): "ما في الأرض آدمي إلا وفيه شبه من بعض البهائم.

فمنهم من يقدم إقدام الأسد، ومنهم من يعدو كعدو الذئب، ومنهم من ينبح نباح الكلب، ومنهم من يتطوس كفعل الطاووس، ومنهم من يشبه الخنزير، فإنه لو ألقي إليه الطعام الطيب تركه، وإذا قام عن رجيعه ولغ فيه.

فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ حكمة واحدة، فإن أخطأت مرة واحدة حفظها، ولم يجلس مجلسا إلا رواه عنه؛ ثم قال: فاعلم يا أخي أنك إنما تعاشر البهائم والسباع، فبالغ في الحذار والاحتراز"[1].

وهذا المعنى معروف عند العلماء، وقد ذكر ابن القيم شيئا من هذا، وبيّن ما في الإنسان من شبه بالبهائم والشياطين والسباع والملائكة[2].

وجاء في دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي: "ومن تميز الإنسان عن سائر الموجودات، أنه اجتمع فيه قوى جميع الموجودات، فما من شيء إلا والإنسان يشبهه من وجه، فإنه كالأركان من حيث الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وكالمعادن من حيث ما هو جسم، وكالنبات من حيث ما يتغذى ويتربى، وكالبهيمة من حيث ما يحس

(١) مفاتيح الغيب ١٢/٣٨.
(٢) انظر: الجواب الكافي ص ١٣٤،١٣٣.

ويتوهم ويتخيل ويلتذ ويتألم، وكالسبع من حيث الغضب، وكالشيطان من حيث ما يغوي ويضل، وكالملائكة من حيث معرفة الله تعالى وعبادته.

وقد يظهر الإنسان في شعار النباتات الحميدة والذميمة، فيصير إما كالأترج أو كالنخل والكرم في النفع، أو كالحنظل في خبث المذاق، قال تعالى: ﴿ أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا كَلِمَةٗ طَيِّبَةٗ كَشَجَرَةٖ طَيِّبَةٍ أَصۡلُهَا ثَابِتٞ وَفَرۡعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤۡتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذۡنِ رَبِّهَاۗ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٖ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجۡتُثَّتۡ مِن فَوۡقِ ٱلۡأَرۡضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٖ ﴿٢٦﴾ ﴾ (سورة إبراهيم).

ويظهر تارة أخرى في شعار الحيوانات المحمودة والمذمومة، فيصير إما كالنحل في كثرة منافعه وقلة مضاره، وفي حسن سياسته، أو كالخنزير في الشره، أو كالذئب في العيث، أو كالكلب في الحرص، أو كالنمل في الجمع، أو كالفأر في السرقة، أو كالثعلب في المراوغة، أو كالقرد في المحاكاة، أو كالحمار في البلادة، أو كالثور في الفظاظة، وعلى هذا النحو من المشابهات دل الله تعالى بقوله: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ (سورة الأنعام)[1].

وقد يظهر في شعار الشياطين فيغوي ويضل ويسول بالباطل في صورة الحق، كما دل الله تعالى بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗاۚ ﴾ (الأنعام ١١٢)"[2].

لقد خلق الله آدم عليه السلام في أطوار، فأولا كان ترابا، ثم صار طينا، وهو التراب مع الماء، ثم صار الطين لازبا، واللازب اللازم، أي يلزم ما جاوره ويلصق به[3]، ثم صار حمأ مسنونا، وهو الطين الأسود، والمسنون المتغير النتن، والآسن المتغير[4]، ثم

(١) عن مجاهد في قوله: {أمم أمثالكم}: "أصناف مصنفة تعرف بأسمائها"، وعن قتادة: "الطير أمة، والإنس أمة، والجن أمة"، وعن السدي: "خلق أمثالكم" تفسير ابن جرير ٧/١٨٨، ١٨٧.
(٢) انظر: دائرة معارف القرن العشرين ١/٧١٦-٧٢٠.
(٣) انظر: تفسير ابن جزي، سورة الصافات، ص٥٥٩.
(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة ١/١٠٤، تفسير ابن جزي، سورة الحجر، ص٣٣٩.

صار صلصالا كالفخار، ثم نفخ فيه من روحه.

وأما ابن آدم فقد تدرج في الخلقة، من نطفة إلى علقة، إلى مضغة، ثم صار عظاما، ثم كسي العظام لحما، ثم أنشأه خلقا آخر، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ (١٤) ﴾(سورة المؤمنون).

ولقد استصلحه الله تعالى للدارين، وذلك أن الله تعالى قد أوجد ثلاثة أنواع من الأحياء:

١- نوعا لدار الدنيا، وهي الحيوانات.

٢- نوعا للدار الآخرة، وهو الملأ الأعلى.

٣- نوعا للدارين، وهو الجن والإنس.

والإنسان واسطة بين جوهرين: وضيع، وهو الحيوان، ورفيع، وهو الملائكة.. فجمع فيه القوى الحيوانية، من حيث الشهوة، والقوى الملكية، من حيث العقل والفهم والعبادة، وكان لا بد من ذلك، حيث اختاره الله لعمارة الأرض وعبادته، وهيأه لمجاورته، ومن هنا كانت الحكمة أن يجمع له بين القوتين.

فإنه لو خلق كالبهيمة؛ معرى عن العقل لما صلح للعبادة، كما لم تصلح البهائم، ولو خلق كالملائكة معرى عن الحاجة البدنية لم يصلح لعمارة الأرض[1].

والعالم خلق لأجل الإنسان، من أجل أن يعبد الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦) ﴾ (سورة الذاريات)؛ ولذا فإنه متى انتهى عمر الإنسان، الذي قدره الله تعالى، كان ذلك إيذانا بانتهاء عمر هذا الكون، فإن القيامة تقوم بعد أن يستوفي بنو آدم أعمارهم في الدنيا، فحينذاك يختل نظام العالم السفلي والعلوي، فالسماء تمور، وتنفطر، والشمس والقمر ينكسفان، والنجوم تطمس، والكواكب تتناثر، والأرض تتزلزل، والجبال تنسف نفسا، فتكون كالعهن، تمر مر السحاب، وينتهي عمر

(١) انظر: دائرة معارف القرن العشرين ١/ ٧٢١.

الدنيا، وتبدأ مرحلة جديدة.

كل ما سبق يدل دلالة واضحة على: أن الإنسان هو الأهم من بين جميع المخلوقات. لكن تبقى المفاضلة بينه وبين الجن والملائكة محل البحث والنظر.

أما من حيث الجن فلا ريب أن الإنس أعلى مرتبة، فللإنس خصائص ليست للجن، منها:

أن النبوة والرسالة في الإنس دون الجنّ، والرسالة مرتبة عظمى لا توكل إلا لأكمل الأجناس وأعلاها، فإن فيها حمل الأمانة الإلهية إلى الخلق، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَٰهِيمَ وَجَعَلْنَا فِى ذُرِّيَّتِهِمَا ٱلنُّبُوَّةَ وَٱلْكِتَـٰبَ ﴾ (سورة الحديد ٢٦) فالنبوة في ذرية نوح وإبراهيم عليهما السلام، وهذا نص على أنها في البشر فحسب، ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ ﴾ (سورة يوسف/ ١٠٩)، قال الإمام ابن القيم:

"فهذا يدل على أنه لم يرسل جنيا، ولا امرأة، ولا بدويا"[1].

وقال: "ولما كان الإنس أكمل من الجن، وأتم عقولا، ازدادوا عليهم بثلاثة أصناف أخر ليس شيء منها للجن، وهم: الرسل، والأنبياء، والمقربون؛ فليس في الجن صنف من هؤلاء، بل حليتهم الصلاح"[2].

وقد اعترض على هذا القول بأدلة، منها: قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا (٦) ﴾ (سورة الجن).

فقد سمى الجن: رجالا؛ فهذا دليل على أن الرجال في آية يوسف يعم الإنس والجن.

وقد رد هذا القول بأن رجال في حق الجن يأتي مقيدا، فهم رجال من الجن، ولا يستلزم ذلك دخولهم في الرجال عند الإطلاق، كما يقال: رجال من حجارة، ومن خشب[3].

(١) طريق الهجرتين ص٣٩٥.
(٢) طريق الهجرتين ص٣٩٤.
(٣) طريق الهجرتين ص٣٩٥.

ومما اعترض به، قوله تعالى: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ ﴾ (سورة الأنعام/ ١٣٠)

وأجيب عنه بأن هذا مثل قوله تعالى: ﴿ يَخۡرُجُ مِنۡهُمَا ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ ﴿٢٢﴾ ﴾ (سورة الرحمن)

وإنما يخرج من المالح. ومثل قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا وَجَعَلَ ٱلشَّمۡسَ سِرَاجٗا ﴾﴿١٦﴾ (سورة نوح)

والقمر في واحدة.

فالمسألة فيها خلاف، لكن الأشهر أن الرسل من الإنس، والجن فيهم النذر، فإن الله تعالى قال: ﴿ وَإِذۡ صَرَفۡنَآ إِلَيۡكَ نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْۖ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوۡاْ إِلَىٰ قَوۡمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُواْ يَٰقَوۡمَنَآ إِنَّا سَمِعۡنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٣٠﴾ ﴾ (سورة الأحقاف). فالله تعالى أخبر أنهم أتباع دين محمد صلى الله عليه وسلم، وكذا موسى عليه السلام.[1]

قال الإمام ابن تيمية: "جمهور العلماء على أن الرسل من الإنس، ولم يبعث من الجن رسول، ولكن منهم النذر"[2]. وقد وصف ابن القيم قول من يقول بنبوة الجن بالشذوذ، وأنه لا يعرف عن الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام.[3] وبغض النظر عن شهرة ورجحان هذا القول، إلا أن فضل الإنس على الجن ثابت:

- من حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو خير الخلق، من الإنس لا من الجن، فما كان الله تعالى ليختاره إلا من أرقى الخلق عنصرا.

- ومن حيث إن النبي ﷺ أرسل إليهم أيضا، كما أن موسى عليه السلام أرسل إليهم، فهم تبع للأنبياء من الإنس.

- ومن حيث إن الله تعالى أمرهم، في شخص إبليس، بالسجود للإنسان، في

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٢٣٤، طريق الهجرتين ص٣٩٥،٣٩٤.
(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص٣٦٣.
(٣) انظر: طريق الهجرتين ص٣٩٥،٣٩٤.

شخص آدم عليه السلام، الذي خلقه بيده، فهذا دليل فضله وفضل نسله على الجن.

أما عن الملائكة، فقد اختلف العلماء: أيهما أفضل الإنس أم الملائكة؟. ومنشأ هذا الخلاف من ناحيتين:

- من ناحية النظر إلى العبادة.
- ومن ناحية النظر إلى الجبلة والاختيار.

فمن نظر إلى عبادة الملائكة، كما قال تعالى: ﴿ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ (الأنبياء) وقال تعالى: ﴿ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ﴾ (سورة التحريم)، وقارن بين ذلك وبين عبادة البشر المنقطعة المختلطة بالمعاصي: قال بأفضلية الملائكة.

ومن نظر إلى الجبلة والاختيار، حكم بأفضلية صالحي بني آدم على الملائكة؛ من حيث إن الملائكة مجبولة على الطاعة بلا تكلف و لا مشقة، ولا عوائق من شهوات ولا شبهات، بخلاف بني آدم فإنهم مكلفون بالاختيار، وتعترضهم المعوقات من فتن وشهوات وشبهات، فهم المجاهدون الصابرون، ومن ثم التسوية بينهم وبين الملائكة تسوية غير تامة[1].

والإمام ابن تيمية ينص على أن تفضيل صالحي البشر على الملائكة هو قول السلف، فيقول: "وأقل ما في هذه الآثار أن السلف الأولين كانوا يتناقلون بينهم: أن صالحي البشر أفضل من الملائكة، من غير نكير منهم لذلك؛ ولم يخالف أحد منهم في ذلك، إنما ظهر الخلاف بعد تشتت الأهواء بأهلها، وتفرق الآراء، فقد كان ذلك المستقر عندهم"[2].

فمن الآثار ما رواه الطبراني بسنده عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال:

(١) انظر تحقيق المسألة في: مجموع الفتاوى ٤/ ٣٥٠، ١١/ ٩٥-٩٧، شرح العقيدة الطحاوية ص٣٠١، تفسير ابن كثير ٥/ ٩٥، عالم الملائكة الأبرار ص٨٥-٨٩.
(٢) الفتاوى ٤/ ٣٧٠، ٣٦٩، وقال أيضا ٤/ ٣٧١: "قد كان السلف يحدثون الأحاديث المتضمنة فضل صالحي البشر على الملائكة، وتروى على رؤوس الناس، ولو كان هذا منكرا لأنكروه، فدل على اعتقادهم ذلك". أما الذين فضلوا الملائكة على البشر فهم المعتزلة. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٤/ ٣٥٦.

(إن الملائكة قالت: يا ربنا! أعطيت بني آدم الدنيا، يأكلون فيها ويشربون ويلبسون، ونحن نسبح بحمدك، ولا نأكل ولا نشرب ولا نلهو، فكما جعلت لهم الدنيا فاجعل لنا الآخرة؛ قال: لا أجعل صالح ذرية من خلقت بيدي، كمن قلت له: كن فكان) (١).

ومنه ما رواه الحاكم بسنده عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه: "إن أكرم خليقة الله على الله أبو القاسم ﷺ" (٢).

وبغض النظر عن صحة هذا القول أو ذاك، فإن مجرد التنازع في هذه المسألة دال على عظم الإنسان، فقد ثبت فضله على سائر المخلوقات، وبلغ من الشرف أن نازع الملائكة المرتبة، وكفى به أن صار، وهو المخلوق من طين، مفضلا في قول طائفة على المخلوق من نور.

(١) المعجم الأوسط ٦/ ١٩٦، قال الهيثمي: "رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفيه إبراهيم بن عبدالله بن خالد المصيصي وهو كذاب متروك، وفي سند الأوسط طلحة بن زيد، وهو كذاب أيضاً". مجمع الزوائد للهيثمي ١/ ٨٢، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق الألباني، ص٣٠٥، حاشية (٣٥٢)، وقد أوردته لأبين شيئا مما ورد في هذا الباب، ليس احتجاجا به؛ ولأن فيه معنى صحيح لتفضيل الإنسان على الملائكة، أن الله خلقه بيده.

(٢) المستدرك (٤/ ٦١٢، رقم ٨٦٩٨) بسند صحيح عنه، وافقه الذهبي؛ انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ص٣٠٥، حاشية (٣٥١)

المبحث الثالث

منزلة المسلم بين الناس

خلق الله تعالى كل شيء وأحسنه، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ (سورة السجدة/ ٧)، وقدر وأراد أن يكون بعض خلقه أعلى من بعض، ففضل البشر على كثير من الخلق، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ (سورة الإسراء) هذا التفضيل ليس للبشر فيه اختيار، بل إرادة إلهية محضة.

ثم سنّ جل شأنه سننا، جعلها سببا في استمرار التفضيل أو عدمه، وهي شرائعه، التي جاء بها المرسلون، فمن آمن بها، وعمل بها، احتفظ بالتكريم والتفضيل، وازداد منه، ومن كفر بها، وردها، وأعرض عنها، حرم التفضيل، ورد أسفل سافلين، وكان أحط من البهائم، قال تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ (سورة الفرقان)

فالإنسان ولو كان مفضلا في أصل خلقته ووجوده، إلا أن بقاء هذا التفضيل مرهون بقيامه بما أمره الله به من الشريعة المنزلة بواسطة الرسول.. وهذا موضع الامتحان..

فإن كثيرا من الناس، وإن كان التفضيل قد تضمنهم وشملهم بغير اختيارهم، إلا أنهم ضيعوه، فحرموه باختيارهم، لما كفروا، فهذا حال أكثر الناس، وقليل منهم من احتفظ بالتكريم، كما قال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴿١٣﴾﴾(سورة سبأ)، وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٤٠﴾﴾(سورة هود)، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٣﴾﴾ (سورة يوسف)، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ۩﴾ (سورة الحج).

فالمحتفظون بالتكريم والباقون على التفضيل هم: المؤمنون بالله واليوم والآخر، وجميع الرسل والكتب؛ الموحدون لله تعالى وحده بالعبادة دون شريك..؛ وهم أهل الإسلام، أتباع الأنبياء النبي الكريم محمد ﷺ، النبي الخاتم، والرسول إلى الناس كافة، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ (سورة سبأ).

والمضيعون التكريم، والمحرمون من التفضيل هم: الكافرون بالله واليوم الآخر، والمنكرون لرسالات الرسل وكتبهم، أو لبعضهم؛ المشركون بالله تعالى في العبادة.. مثل اليهود والنصارى والوثنيين ونحوهم، الذين لا يقبل الله منهم البقاء على دينهم، بل لا يقبل منهم إلا الإسلام، كما قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ (سورة آل عمران).

ولما كان الأمر كذلك انقسم البشر إلى قسمين: مؤمنين، وكافرين؛ قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢﴾ ﴾ [التغابن]، وقال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (سورة الكهف/ ٢٩).

والله تعالى مايز بين الفريقين، وفرق بينهما، فرفع فريقا، هم المؤمنين، وخفض فريقا، هم الكافرين، قال تعالى: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ (القلم)، وقال تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴿١٨﴾ ﴾ (سورة السجدة)، وقال تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ (سورة الحشر).

ثم إن الله تعالى اختص المؤمنين بأنواع من الأحكام والثواب الدنيوي والأخروي، بما ليس للكافرين مثلها، جزاء وفاقا، فدل على عظم شأن المسلم في الدارين.

فمن ذلك، من أحكام الدنيا: أن الأصل في دمه وماله وعرضه العصمة الكاملة، روى مسلم بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (...كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ

حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ) [١].

وروى البخاري بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلا بِإِحْدَى ثَلاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالْمَارِقُ مِنْ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ) [٢]، فحرمته أعظم من حرمة الكافر، ودمه أغلى من دم الكافر، وهذا الحكم عام في جميع المسلمين، بغير فرق، كما روى النسائي بسنده عن علي بن أبي طالب، عن النبي ﷺ قال: (المؤمنون تكافأ دماؤهم) [٣].

وروى الترمذي بسنده عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: صَعِدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمِنْبَرَ، فَنَادَى بِصَوْتٍ رَفِيعٍ، فَقَالَ: (يَا مَعْشَرَ مَنْ أَسْلَمَ بِلِسَانِهِ: وَلَمْ يُفْضِ الإِيمَانُ إِلَى قَلْبِهِ، لا تُؤْذُوا الْمُسْلِمِينَ، وَلا تُعَيِّرُوهُمْ، وَلا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ، فَإِنَّهُ مَنْ تَتَبَّعَ عَوْرَةَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ، وَمَنْ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ، يَفْضَحْهُ وَلَوْ فِي جَوْفِ رَحْلِهِ).

وقال الترمذي في الموضع نفسه: وَنَظَرَ ابْنُ عُمَرَ يَوْمًا إِلَى الْبَيْتِ أَوْ إِلَى الْكَعْبَةِ فَقَالَ: "مَا أَعْظَمَكِ وَأَعْظَمَ حُرْمَتَكِ وَالْمُؤْمِنُ أَعْظَمُ حُرْمَةً عِنْدَ اللَّهِ مِنْكِ" [٤].

ولقد بلغت حرمة المؤمن أن صار دمه يكافئ دماء جميع من في الأرض، إذا سفكوا دمه بغير حق، قال تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ سورة المائدة

وروى الترمذي بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:

---

(١) الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم، ٤/ ١٩٨٦، رقم ٢٥٦٤.

(٢) الصحيح، كتاب الديات، باب: قول الله تعالى: { أن النفس بالنفس..} الآية، ٦/ ٢٥٢١،رقم ٦٤٨٤.

(٣) السنن، كتاب القسامة، باب: سقوط القود من المسلم للكافر، صحيح النسائي للألباني ٣/ ٩٨٤.

(٤) السنن، أبواب البر والصلة، باب: ما جاء في تعظيم المؤمن، عن ابن عمر صحيح الترمذي للألباني ٢/ ٢٠٠، رقم ١٦٥٥، وعن الشعبي عن ابن عباس أنه نظر إلى الكعبة فقال: "ما أعظم حرمتك وما أعظم حقك، والمسلم أعظم حرمة منك، حرم الله ماله، وحرم دمه وحرم عرضه وأذاه، وأن يظن به ظن السوء". رواه ابن أبي شيبة في المصنف في كتاب الديات، (١٥٦) في تعظيم المؤمن ٥/ ٤٣٤.

(لزَوالُ الدُّنْيا، أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ).[١]

روى الترمذي بسنده عن أبي الْحَكَمِ الْبَجَلِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ وَأَبَا هُرَيْرَةَ يَذْكُرَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَأَهْلَ الأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي دَمِ مُؤْمِنٍ لأَكَبَّهُمْ اللَّهُ فِي النَّارِ)[٢].

وليس للكافر شيء مما سبق، من حيث عظم الحرمة.. لكن ذلك لا يعني العدوان عليه.

فقد ثبت أن المؤمن أجل عند الله تعالى وأعظم من الكافر، فلا مقارنة بينهما، فالمؤمن إذن، خير شيء على وجه الأرض، وخير بني آدم، وله حرمة عظيمة، تشمل كل عضو من أعضائه، حيا وميتا، قال تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ (سورة المائدة).

وكما أن نفسه محرمة، كذلك جوارحه، فالعينان والأذنان واليدان والرجلان والشفتان، وكل شيء فيه اثنان، ففيهما الدية كاملة، كالنفس تماما، وواحدة فيها النصف، والأعضاء التي ليس لها ثان كالأنف واللسان والذكر والعقل، فيها الدية كاملة[٣].

بل لقد بلغ الأمر أن منع الإنسان نفسه من التصرف في نفسه وبدنه بشيء من قتل أو تعذيب أو تبرع، فهو لا يملكها، بل هي أمانة عنده، روى البخاري بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، يَتَرَدَّى فِيهِ، خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا، فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ، يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ، يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ، فِي نَارِ جَهَنَّمَ، خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا)[٤].

(١) السنن الديات، باب: ما جاء في تشديد قتل المؤمن، عن عبد الله بن عمرو، صحيح الترمذي للألباني ٢/ ٥٦.
(٢) السنن، الديات، باب: الحكم في الدماء، عن أبي سعيد وأبي هريرة، صحيح الترمذي للألباني ٢/ ٥٧.
(٣) انظر: كتاب الديات من كتب الفقه، على سبيل المثال: المغني لابن قدامة ٩/ ٥٨٤-٦٣٩.
(٤) الصحيح، كتاب الطب، باب: شرب السم والدواء به، ٥/ ٢١٧٩، رقم ٥٤٤٢.

قال الإمام الشاطبي: "إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام، من حق الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد، وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك، فإذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله، الذي به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به، فلا يصح للعبد إسقاطه"[١].

تلك الحرمة باقية حتى في حال الموت، روى أحمد بسنده عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ، مثل كسر عظم الحَيِّ)[٢]. قال القرطبي: "إذا وجد المضطر ميتة وخنزيرا ولحم ابن آدم، أكل الميتة؛ لأنها حلال في حال، والخنزير وابن آدم لا يحل بحال.. ولا يأكل ابن آدم، ولو مات، قال علماؤنا: وبه قال أحمد وداود"[٣]. وجاء في المغني: "إن وجد المضطر معصوما ميتا، لم يبح أكله، في قول أصحابنا"[٤].

وتميز المسلم وتفضيله لم يقتصر على الأحكام الحسية، بل شمل الأحكام النفسية والروحية، فالله تعالى يهب المؤمن طمأنينة، لا يجدها الكافر في الدنيا ولا في الآخرة، قال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ (سورة النحل).

أما الكافر فعلى العكس من ذلك، قال تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ (سورة الأنعام). وقال تعالى: ﴿ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴿٣١﴾ ﴾ (سورة الحج).

وذلك في الدنيا..

أما في الآخرة، فليس للكافر إلا النار، أما المسلم فله الجنة ورضوان الله تعالى، في حياة أبدية، وفيها يظهر العدل والتفضيل بصورته الحقيقية، دون غبش أو تلفيق، كما هو

(١) الموافقات ٢/ ٢٨٦، ٢٨٥.
(٢) المسند ٦/ ١٠٠ ، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم ٤٤٧٨.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٢٩. هذه النصوص ونظائرها عامة في المسلم وغيره، لكن إذا حرم على الكافر ان يتصرف في بدنه أو على غيره أن يتصرف، فالمسلم أولى.
(٤) لابن قدامة ١١/ ٧٩، وانظر: حكم نقل الأعضاء ص٦٠-٧٤، وما بعدها.

الحال في الدنيا، فالمؤمن في الدنيا قد يكون مقهورا محروما من حقوقه، بسبب تسلط الكفر، لكن في الآخرة ليس إلا العدل والميزان، قال تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾ (سورة الأنبياء)

وإذا ثبت الفرق بين الفريقين، وجب يقينا أن يعلم أن المسلم ليس كالكافر في شيء أصلا، ولا يساويه في شيء، فإذا هو كذلك، فباطل أن يكافأ دمه بدمه، أو عضوه بعضوه، أو بشرته ببشرته، فبطل أن يستقاد للكافر من المؤمن، أو يقتص له منه؛ إذ لا مساواة بينهما أصلا، قال تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾ ﴾ (سورة النساء)، فلما منع الله عز وجل أن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا، وجب ضرورة أن لا يكون له عليه سبيل في قود، ولا في قصاص، أصلا [١]، ومن هنا قال ﷺ فيما يرويه البخاري بسنده عن علي رضي الله عنه: (لا يُقتَل مسلم بكافر) [٢].

وقد ذهب جمهور العلماء إلى منع قتل المسلم بالكافر، بغير خلاف بين الذمي والحربي، وخالف في ذلك الحنفية فقالوا: يقتل بالذمي، ولا يقتل بالمستأمن. وذهب مالك إلى أنه لا يقتل المسلم بالذمي، إلا أن يقتله غيلة أو حرابة. [٣]

واحتجت الحنفية بما أخرجه الدارقطني بسنده من حديث ابن البيلماني عن ابن عمر قال: (قتل رسول الله ﷺ مسلما بكافر، وقال: أنا أولى من وفى بذمته)[٤].

والصواب ما قاله جمهور العلماء، وذلك من وجوه:

١-أن الأدلة التي استدل بها القائلون بقتل المسلم بالكافر: إما أنها في غير محل النزاع، أو أنها ضعيفة لا تثبت[٥]، فحديث ابن البيلماني ضعيف لا يثبت، قال الدارقطني: "لم يسنده غير إبراهيم بن أبي يحيى، وهو متروك الحديث، والصواب عن ربيعة عن ابن البيلماني مرسل عن النبي ﷺ، وابن البيلماني ضعيف لا تقوم به حجة، إذا

(١) انظر: المحلى ١/ ٢٢٧.
(٢) البخاري، كتاب الديات، باب: لا يقتل مسلم بكافر.
(٣) انظر: المحلى ١٠/ ٢٢١.
(٤) السنن، كتاب: الحدود والديات ٣/ ١٣٤ (١٦٥).
(٥) انظر: المحلى ١٠/ ٢٢٠-٢٣٧، الفتح ١٢/ ٢٦٢، المغني ١١/ ٤٦٦، السنن الكبرى للبيهقي ٨/ ٥٦-٦٢.

وصل الحديث، فكيف بما يرسله؟" [١]

٢-أن الأدلة التي استدل بها جمهور العلماء؛ القائلين بمنع قتل المسلم بالكافر، أدلة صحيحة باتفاق الجميع، جاءت في صحيح البخاري وغيره من الصحاح.

٣-من المقرر عند أهل الفقه أن الحدود تدرأ بالشبهات، فالشبهة تمنع من إقامة الحد، حتى لا يقام الحد إلا بيقين؛ لأن فيه إتلاف للبدن، وإذا نظرنا في الآثار التي وردت في قتل المسلم بالكافر وجدناها ضعيفة لا تثبت، فلا يجوز استحلال دم المسلم بمثل تلك الآثار الضعيفة، نقل ابن حجر عن أبي عبيد قوله في أثر ابن البيلماني: "وبمثل هذا السند لا تسفك دماء المسلمين" [٢]، قال ابن حجر: "وذكر أبو عبيد بسند صحيح عن زفر أنه رجع عن قول أصحابه، فأسند عبد الواحد بن زياد، قال: قلت لزفر: "إنكم تقولون: تدرأ الحدود بالشبهات، فجئتم إلى أعظم الشبهات، فأقدمتم عليها، المسلم يقتل بالكافر، قال: فاشهد أني رجعت عن هذا" [٣]

٤- الأصل أن المسلم لا يقتل بالكافر؛ لكون الله تعالى حكم بعدم المساواة بينهما، كما في الآيات السابقة؛ ولأن النصوص الصحيحة الصريحة تقضي بعدم قتل المسلم بالكافر، فلا يترك هذا الأصل إلا بيقين.

فثبت بهذا أن المسلم لا يقتل بالكافر بحال، وليعلم أن الخلاف لا يعني جواز الأخذ بأي قول من الأقوال الواردة، فما من مسألة إلا وقد وقع فيها خلاف، ولو كان صوابا أن يأخذ المسلم بأي قول دون النظر إلى الأدلة، لأوشك أن يتحلل من الدين، فما من عالم إلا وقد أخطأ، فمن الخلل اتباعه في خطئه، ولكن العبرة بالدليل الثابت، فإذا ثبت الدليل، فلا عبرة حينئذ بأي قول خالف الدليل، ولو كان قائله عالما، وفي مسألة قتل المسلم بالكافر، فإن الدليل ينصر بوضوح وصراحة قول القائلين بمنع قتل المسلم بالكافر، كيف وفوق ذلك هو قول جمهور العلماء؟.

* * *

(١) سنن الدارقطني ٣/ ١٣٥، وانظر الحاشية أقوال العلماء في إبراهيم.
(٢) انظر: الفتح ١٢/ ٢٦٢.
(٣) الفتح ١٢/ ٢٦٢، ذكرت هذه القصة في السنن الكبرى للبيهقي ٨/ ٥٨،٥٧ بإسنادين.

المبحث الرابع

منزلة النبي بين الناس

النبي في كلام العرب يرجع في أصله: إما إلى النبأ بمعنى الخبر، أو إلى النّبوة بمعنى الارتفاع.

جاء في لسان العرب: "النبأ: الخبر، والجمع أنباء... قال الفراء: النبي: هو من أنبأ عن الله، فتُرك همزه، قال: وإن أُخذ من النّبوة والنّباوة، وهي الارتفاع عن الأرض؛ أي إنه أشرف على سائر الخلق، فأصله غير الهمز"[١].

واختلف في حده اصطلاحا، وأجود ذلك ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية قال: "النبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبيء بما أنبأه الله به:

- فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله، ليبلغه رسالة من الله إليه: فهو رسول.

- وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله، ولم يرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة: فهو نبي، وليس برسول..

وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة، فإن يوسف كان رسولا، وكان على ملة إبراهيم، وداود وسليمان كانا رسولين، وكانا على شريعة التوراة"[٢].

والنبي ما هو إلا بشر مخلوق، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ (سورة الكهف/ ١١٠)، خلق كما خلق سائر بني آدم بغير فرق، يعتريه ما يعتريهم، من مرض وتعب، وحزن وفرح، ورضا وغضب، وأذى وقتل، قال تعالى: ﴿ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ﴾ (سورة النساء/ ١٥٥)، وكتب الله عليه الموت، قال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ۖ أَفَإِي۟ن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَـٰلِدُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾ (سورة الأنبياء).

---

(١) ١٤/٨، ٩.

(٢) النبوات ص٢٥٥-٢٥٧، وانظر بقية الأقوال في: روح المعاني ١٧/ ١٦٥، شرح العقيدة الطحاوية ص١٥٨، لوامع الأنوار البهية ص٤٩، الرسل والرسالات ص١٤.

وقد جاءت النصوص مبينة أمرين مهمين في حق النبي ﷺ:

الأول: أنه بشر مخلوق، من ولد آدم، ولد وعاش ومات، كغيره من بني آدم.

الثاني: أنه أفضل البشر، وأحسنهم، وأعلاهم، وأقربهم إلى الله تعالى.

- فمن النصوص في المعنى الأول ما يلي:

قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾ (سورة الأعراف، قوله: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ (سورة الأنعام) وقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُوا۟ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٠﴾ قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ﴿٢١﴾ قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ﴿٢٢﴾ ﴾ (سورة الجن) .

وقوله: ﴿ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ ﴾ (سورة الزمر) وقوله: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَـٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾ (سورة الحاقة) و قوله: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٩﴾ ﴾ (سورة الأحقاف). وقوله: ﴿ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَـٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾ ﴾ (سورة الإسراء). والآيات في المعنى كثيرة، أما الأحاديث فمنها ما يلي:

١- ما رواه الإمام البخاري بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما سَمِعَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ عَلَى الْمِنْبَرِ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّـهُ عَلَيْـهِ وَسَـلَّمَ يَقُـولُ: (لا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتْ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ)[١].

٢- ما رواه الإمام أحمد بسنده عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَـالَ: جَـاءَ رَجُـلٌ

---

(١) الصحيح، كتاب الأنبياء، باب: قوله تعالى: { واذكر في الكتاب مريم ..} ٣/ ١٢٧١(٣٢٦١).

إلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرَاجِعُهُ الْكَلامَ فَقَالَ: مَا شَاءَ اللَّهُ وَشِئْتَ؛ فَقَالَ: (جَعَلْتَنِي لِلَّهِ عَدْلاً؟! مَا شَاءَ اللَّهُ وَحْدَهُ). (١)

٣- ما رواه الإمام أحمد بسنده عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا مُحَمَّدُ! يَا سَيِّدَنَا، وَابْنَ سَيِّدِنَا، وَخَيْرَنَا، وَابْنَ خَيْرِنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ! عَلَيْكُمْ بِتَقْوَاكُمْ، وَلاَ يَسْتَهْوِيَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ، أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، وَاللَّهِ مَا أُحِبُّ أَنْ تَرْفَعُونِي فَوْقَ مَنْزِلَتِي الَّتِي أَنْزَلَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ) (٢).

وقد حرص النبي ﷺ على تربية أصحابه رضوان الله عليهم على هذا المعنى، وهو أن النبي – مهما بلغ -- فلن يبلغ أن يكون إلهاً وربا مسؤولا، فكان حرصهم رضوان الله عليهم على طلب مرضاة الله تعالى وسؤاله والرغبة إليه فوق كل شيء، ولم يكن في قلوبهم الرغبة إلى المخلوق أو طلب الحسْب منه مهما كان شأنه، **ومن أمثلة ذلك:**

١- ما رواه الإمام البخاري في حادثة الإفك بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت:فَلَمَّا سُرِّيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سُرِّيَ عَنْهُ وَهُوَ يَضْحَكُ، فَكَانَتْ أَوَّلُ كَلِمَةٍ تَكَلَّمَ بِهَا: (يَا عَائِشَةُ! أَمَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَقَدْ بَرَّأَكِ)؛ فَقَالَتْ: أُمِّي قُومِي إِلَيْهِ؛ قَالَتْ: فَقُلْتُ لاَ وَاللَّهِ، لاَ أَقُومُ إِلَيْهِ، وَلاَ أَحْمَدُ إِلاَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ) (٣).

٢- ما رواه أيضا بسنده عن كعب بن مالك رضي الله عنه في قصة توبته قال: قَالَ كَعْبٌ:فَلَمَّا سَلَّمْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ يَبْرُقُ وَجْهُهُ مِنْ السُّرُورِ: (أَبْشِرْ بِخَيْرِ يَوْمٍ مَرَّ عَلَيْكَ مُنْذُ وَلَدَتْكَ أُمُّكَ)، قَالَ: قُلْتُ: أَمِنْ عِنْدِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؟؛ قَالَ: لا بَلْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) (٤).

٣- لما مات رسول الله ﷺ قام أبو بكر رضي الله فقال:كما روى الإمام البخاري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما: أَلَا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

---

(١) المسند١/ ٢١٤، وإسناده صحيح، كما قال الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه المسند ٣/ ٢٥٣(١٨٣٩)، وله روايات أخرى عند ابن ماجة في الكفارات، باب: النهي أن يقال: ما شاء الله وشئت، صحيح ابن ماجة ١/ ٣٦٢.

(٢) المسند ٣/ ١٥٣،٢٤١، ٢٤٩، إسناده صحيح على شرط مسلم، انظر: مسند الإمام أحمد، تحقيق: الشيخ شعيب الأرناؤوط وجماعة ٢٠/ ٢٣ (١٢٥٥١)، وانظر: النهج السديد (٥٩٦).

(٣) الصحيح، كتاب التفسير، تفسير قوله تعالى: { لولا إذ سمعتموه...}، ٤/ ١٧٧٧ (٤٤٧٣).

(٤) الصحيح، كتاب المغازي،، باب: حديث كعب بن مالك، ٤/ ١٦٠٧ (٤١٥٦).

فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ، وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ، فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لايَمُوتُ، قال الله: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾ ﴾(سورة آل عمران)" (١).

ذلك فيما يتعلق بالأمر الأول، وهو بشريته ﷺ.

- أما ما يتعلق بالأمر الثاني، وهو أفضليته ﷺ على سائر الخلق.

فاصطفاؤه بالرسالة الكاملة الخاتمة الشاملة، وتقديمه على الخواص من الأنبياء والرسل، واتخاذه خليلا، وجعله سيد ولد آدم، واختصاصه بأنواع من الشفاعة، والأدلة ما يلي:

١- روى الإمام مسلم بسنده عن عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ رضي الله عنه عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: (لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلاً لاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلا، وَلَكِنَّهُ أَخِي وَصَاحِبِي، وَقَدْ اتَّخَذَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَاحِبَكُمْ خَلِيلا) (٢).

٢- روى أيضا بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَأَوَّلُ مَنْ يَنْشَقُّ عَنْهُ الْقَبْرُ، وَأَوَّلُ شَافِعٍ، وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ) (٣).

٣- روى الإمام أحمد بسنده عن عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ،أَلا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ خَلْقَهُ، فَجَعَلَنِي مِنْ خَيْرِ خَلْقِهِ، ثُمَّ فَرَّقَهُمْ فِرْقَتَيْنِ، فَجَعَلَنِي مِنْ خَيْرِ الْفِرْقَتَيْنِ، ثُمَّ جَعَلَهُمْ قَبَائِلَ، فَجَعَلَنِي مِنْ خَيْرِهِمْ قَبِيلَةً، ثُمَّ جَعَلَهُمْ بُيُوتًا، فَجَعَلَنِي مِنْ خَيْرِهِمْ بَيْتًا، وَأَنَا خَيْرُكُمْ بَيْتًا، وَخَيْرُكُمْ نَفْسًا) (٤).

ويكفي من ذلك كله أن الله تعالى شهد له بالعبودية الكاملة، ووصفه بها في أشرف

---

(١) الصحيح، كتاب المغازي، باب: مرض النبي ووفاته، ٤/ ١٦١٨ (٤١٨٧).

(٢) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل أبي بكر الصديق، ٤/ ١٨٥٥(٢٣٨٣).

(٣) الصحيح، كتاب الفضائل الصحابة، باب: تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، ٤/ ١٧٨٢ (٢٢٨٧)

(٤) المسند ٤/ ١٦٦ وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٤٧٢) برواية نحوه عن المطلب بن أبي وداعة، وحسنه لغيره محققو المسند ٢٩/ ٥٨(١٧٥١٧).

المواطن، في الإسراء والمعراج، وفي مقام التحدي، وفي مقام الدعوة، قال تعالى:

- ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١﴾ ﴾ (سورة الإسراء).

- ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ (سورة البقرة).

- ﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴿١٩﴾ ﴾ (سورة الجن).

فقد وصف بالعبودية في هذه المواطن الشريفة، مما يدل على أن هذا الوصف هو وصف تشريف وتكريم، وليس انتقاصا كما قد يظن من يظن.

فالنبي ﷺ عبد الله ورسوله، وصف نفسه بذلك، كما رواه البخاري بسنده عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه:(فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ).

وفي هذا رد على طائفتين غاليتين:

الأولى: مُفْرِطة، رفعته فوق منزلته، فجعلته فوق مرتبة العبودية، في مرتبة الربوبية والألوهية، حتى صار عندها إلها وربا مسؤولا.

الثانية: مُفَرِّطة، لم تعرف منزلته ولا قدره ولا حقوقه، فعاملته كسائر البشر، فلم ترفع بهديه رأسا.

فوصفه بالعبودية رد على الطائفة الأولى، ووصفه بالرسالة رد على الطائفة الثانية، وهذا هو التوسط، وهو خير الأمور، وبذلك نعطي النبي حقه ومنزلته، دون غلو أو إجحاف.

المبحث الخامس

الفرق بين الخالق والمخلوق

قد لا يختلف كثير من الناس في إثبات الفرق بين الخالق والمخلوق نظريا، أما عند التطبيق فثمة طوائف وفئات تسبغ على المخلوق صفات الخالق، وعلى الخالق صفات المخلوق، مخالفة بذلك الإقرار النظري.

فمن زعم: أن فلانا يعلم الغيب، ويدبر أمر الخلق، فقد أسبغ على المخلوق صفات الخالق.

ومن زعم: أن صفاته كصفات البشر، فقد جعل صفات الخالق كصفات المخلوق.

وهذه مخالفة للقاعدة التي تنص على تفرد الخالق، في: الذات، والصفات، والأفعال. فالله جل شأنه منفرد، واحد في ذاته، وفي صفاته، وفي أفعاله، لا يشبهه شيء، قال الله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ (سورة الشورى)، وهذه هي حقيقة التوحيد، الذي يقسمه العلماء إلى ثلاثة أقسام:

١- توحيد الربوبية: وهو أن الله تعالى واحد في ملكه وأفعاله لا شريك له.

٢- توحيد الألوهية: وهو أن الله تعالى واحد في ألوهيته لا ند له.

٣- توحيد الأسماء والصفات: وهو أن الله تعالى واحد في صفاته لا نظير له[(١)].

ذلك التقسيم باعتبار تعلقه بالله تعالى أو ما يجب له..

أما باعتبار تعلقه بالعبد، أو ما يجب عليه، **فينقسم إلى قسمين:**

الأول: توحيد علمي: وهو يشمل توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

الثاني: توحيد عملي: وهو توحيد الألوهية.

يقول ابن القيم:" والتوحيد الذي دعت إليه رسل الله ونزلت به كتبه نوعان: توحيد المعرفة والإثبات، وتوحيد المطلب والمقصد.

فالأول: هو حقيقة ذات الرب، وأسمائه وصفاته، وأفعاله...

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص٥٢.

والثاني: مثل ما تضمنته سورة: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝ ﴾"[١].

تلك القاعدة في التوحيد وبيان انفراد الله تعالى بأنواع التوحيد، كافية في هدم أي ظن واعتقاد بالتشبيه، سواء كان تشبيها للخالق بالمخلوق، أو العكس.

وقد حكى المعتنون بالتصنيف في أبواب الاعتقاد جملا مهمة، ابتدءوا مصنفاتهم بها، فيها بيان اعتقاد المسلمين، أهل السنة والجماعة، في ربهم، والفرق بينه وبين المخلوقات، قال الإمام الطحاوي: "هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة، أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، رضوان الله عليهم أجمعين، وما يعتقدون من أصول الدين، ويدينون به رب العالمين: نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له، ولاشيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره، قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء، لايفنى ولا يبيد، ولا يكون إلا ما يريد، لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام، ولايشبه الأنام، حي لا يموت، قيوم لا ينام، خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤنة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة، ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليا، كذلك لا يزال عليها أبديا"[٢].

وحاصل الفرق: أن كل صفة اتصف بها الخالق، فلا يشاركه في حقيقتها مخلوق، وإن شاركه في اسمها وأصل معناها، وهذا موضع الحرج في هذه المسألة، والتي جعلت قوما في طرف، وآخرين في طرف، تاركين التوسط والاعتدال.

فالتشابه بين الخالق والمخلوق في الاسم مثل: رحيم، كريم، عالم.. حمل فريقا على إعطاء المخلوق صفات الخالق نفسها، والعكس، حيث جعل الفريق الآخر صفات الخالق كصفات المخلوق.

وفي مقابل ذلك جنح آخرون إلى إنكار التشابه مطلقا بين الخالق والمخلوق، حتى من حيث أصل المعنى، فجعلوا الصفات الإلهية أوصافا لا معنى لها.

وليس البحث في الصفات، لكن المقصود بيان الفرق بين الخالق والمخلوق، وبيان

(١) مدارج السالكين ٣/ ٤٦٨، وانظر: تيسير العزيز الحميد ص٣٣.
(٢) متن العقيدة الطحاوية ص١٧.

أن التشابه الحاصل بين الخالق والمخلوق في الاسم وأصل المعنى لا يعني ولا يوجب التشابه في الحقيقة أو ما يسمى بالكيفية، بل كل شيء له قدر لا يتجاوزه، ولذا جاء النص مشيرا إلى امتناع المماثلة، قال الغزالي: "الأسامي كلها إذا أطلقت على الله تعالى وعلى غير الله تعالى لم تنطلق عليهما بمعنى واحد أصلا، حتى إن اسم (الوجود) الذي هو أعم الأسماء اشتراكا، لا يشمل الخالق والخلق على وجه واحد"[١].

فالله تعالى سمى نفسه بأسماء، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولا يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحادهما عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا أن يتحد مسماها عند الإضافة والتخصيص.

فمثلا إذا قلنا: حي، حي؛ هنا كلمتان مجردتان عن الإضافة والتقييد، اتفقتا في الاسم، ولا يعني ذلك أن يكون هذا مثل هذا في المسمى والحقيقة، ولو كانت مجردة عن الإضافة.

وإذا قلنا: الله حي، محمد حي؛ فهنا اسمان مضافان، فالاتفاق في الاسم لا يلزم منه التماثل في المسمى، وإذا امتنع تماثلهما، فمن باب أولى ألا يتحدا.

فقد سمى الله سبحانه وتعالى نفسه بـ(الحي)، وسمى المخلوق بـ(الحي)، فقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ (سورة البقرة/ ٢٥٥)، وقال: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾ (سورة الروم/ ١٩)، ولا يلزم من ذلك أن حياة المخلوق تماثل حياة الخالق، لكونهما اتفقا في اسم (الحي)، بل كل منهما له حياة تخصه عند التقييد والإضافة.

ومن باب أولى ألا يعني ذلك اتحادهما في المعنى، وهكذا باقي الصفات.

فحاصل هذا: أن الاتفاق والتشابه بين الخالق والمخلوق كائن في اسم الصفة وأصل معناها دون الحقيقة، ليفهم دلالة الخطاب الإلهي، ولذا فإن الصواب في التفويض هو تفويض الكيفية لا المعنى، وهو مذهب السلف.[٢]

(١) إحياء علوم الدين ٤/ ٣٤٥.
(٢) انظر: التدمرية لابن تيمية ص٢١، ٢٠، ٤٣، ٤٢.

إذن فما سبق يقطع الطريق على كل مشبه للخالق بالمخلوق، والعكس، كما يرد على من ينكر التشابه من كل الوجوه، دون اعتبار للتشابه في اللفظ وأصل المعنى، ومعلوم أن أكثر الفرق قد سلمت من تشبيه صفات الخالق بالمخلوق، بل أفضى الحرص بكثير منها إلى التعطيل، كل بحسبه، فمنهم من عطل الصفات بالكلية، كالجهمية والمعتزلة، ومنهم من عطلها إلا سبعة كالأشاعرة. (١)

وإذا كان أكثر الناس قد سلموا من التشبيه في الصفات، إلا أن كثيرا منهم وقع في التشبيه في باب الربوبية والألوهية، فأعطوا صفات الخالق للمخلوق، فأسبغوا ما اختص الله به من علم الغيب، وتدبير الخلق، وإجابة الدعاء، على المخلوق، باسم الولاية، فأجازوا الاستغاثة به ودعاءه من دون الله تعالى، دون تفريق بين الدعاء والاستغاثة التي تليق بحق المخلوق، والتي لا تليق أن تكون إلا لله تعالى.

ومرة أخرى يقع الخلط وعدم التفريق، بين ما ينبغي للخالق وما ينبغي للمخلوق..!!.

إن الأصل ألا يسأل العبد إلا الله تعالى، والأدلة ما يلي: قال تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾ (سورة غافر). وقوله: ﴿ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ﴾ (سورة النساء/ ٣٢) وقوله: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ ﴾ (سورة البقرة).

الشاهد أنه لم يأمر بسؤال الخلق شيئا، فلم يأت في القرآن أو في السنة الأمر بذلك أو الحث عليه، بل جاء عكس ذلك، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ ۖ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ (سورة العنكبوت).

وقال: ﴿ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ ۚ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ

---

(١) انظر: التدمرية، ص١٢-١٨، راجع كتب المقالات مثل: الملل والنحل للشهرستاني، مقالات الإسلاميين للأشعري، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي.

مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ ۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾ ﴾ (سورة فاطر).

وكان عليه الصلاة والسلام يعلم أصحابه ويحثهم على الاستغناء عن سؤال الناس بأساليب متعددة: تارة كان ينادي بأنه كفيل لمن ترك سؤال الناس بدخول الجنة: روى الإمام أبو داود بسنده عن ثوبان رضي الله عنه قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَنْ يَكْفُلُ لِي أَنْ لا يَسْأَلَ النَّاسَ شَيْئًا، وَأَتَكَفَّلُ لَهُ بِالْجَنَّةِ)؛ فَقَالَ ثَوْبَانُ: أَنَا؛ فَكَانَ لا يَسْأَلُ أَحَدًا شَيْئًا (١).

وتارة يجعل ذلك ضمن بيعته: روى الإمام مسلم بسنده عن عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه قال: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِسْعَةً أَوْ ثَمَانِيَةً أَوْ سَبْعَةً، فَقَالَ: (أَلا تُبَايِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ؟)، وَكُنَّا حَدِيثَ عَهْدٍ بِبَيْعَةٍ، فَقُلْنَا: قَدْ بَايَعْنَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ!، ثُمَّ قَالَ: (أَلا تُبَايِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ؟)، فَقُلْنَا: قَدْ بَايَعْنَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ ثُمَّ قَالَ: (أَلا تُبَايِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ؟)، قَالَ: فَبَسَطْنَا أَيْدِيَنَا، وَقُلْنَا: قَدْ بَايَعْنَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَعَلامَ نُبَايِعُكَ؟ قَالَ: (عَلَى أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، وَتُطِيعُوا)، وَأَسَرَّ كَلِمَةً خَفِيَّةً: (وَلا تَسْأَلُوا النَّاسَ شَيْئًا)، فَلَقَدْ رَأَيْتُ بَعْضَ أُولَئِكَ النَّفَرِ يَسْقُطُ سَوْطُ أَحَدِهِمْ فَمَا يَسْأَلُ أَحَدًا يُنَاوِلُهُ إِيَّاهُ (٢).

لقد كان يتخذ كل وسيلة لتنفير الناس من سؤال المخلوق شيئا: روى الإمام الترمذي بسنده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَنْ نَزَلَتْ بِهِ فَاقَةٌ فَأَنْزَلَهَا بِالنَّاسِ، لَمْ تُسَدَّ فَاقَتُهُ، وَمَنْ نَزَلَتْ بِهِ فَاقَةٌ، فَأَنْزَلَهَا بِاللَّهِ، فَيُوشِكُ اللَّهُ لَهُ بِرِزْقٍ عَاجِلٍ أَوْ آجِلٍ) (٣).

و قد بلغ من حرصه أن صار يعمل على ترسيخ هذا الأصل في قلوب الصغار: روى الإمام الترمذي بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كُنْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَقَالَ: (يَا غُلامُ! إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ، احْفَظْ اللَّهَ يَحْفَظْكَ،

---

(١) السنن، كتاب الزكاة، باب: كراهية المسألة، صحيح أبي داود ١/ ٣٠٩(١٤٤٦).
(٢) الصحيح، كتاب الزكاة، باب: كراهة المسألة للناس، ٢/ ٧٢٠(١٠٨).
(٣) السنن، في كتاب الزهد، باب: ما جاء في هم الدنيا وحبها، صحيح الترمذي ١/ ٢٧٠ (١٨٩٥).

احْفَظْ اللَّهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلْ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوْ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ، لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ، لَمْ يَضُرُّوكَ إِلا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتْ الْأَقْلامُ وَجَفَّتْ الصُّحُفُ" (١).

والنصوص في هذا المعنى تند عن الحصر، كلها تدعو وتحث على سؤال الله تعالى وحده، كل شيء، بكل ما تعنيه كلمة (شيء) من عموم وشمول، وتنفر من سؤال المخلوق، مما أعطى دلالة قوية على اعتبار هذه المسألة من أصول الدين، وهي كذلك؛ فإن السؤال هو حقيقة توحيد العبادة، فإن العبادة دعاء وسؤال، إما بالحال أو بالمقال، وإذا كان بهذه المرتبة، وبتلك الأهمية صح أن يقال:

إن أصل التوحيد سؤال الله تعالى، كما إن أصل الشرك سؤال غير الله تعالى.

وتفسير هذا: أن من كان لا يسأل إلا الله تعالى، فليس للشرك إليه سبيل، والعكس بالعكس، من اعتاد سؤال الخلق تعلق قلبه بهم، وذلك سبيل إلى الشرك.

وقد لفتت هذه المسألة المهمة أنظار علماء الفقه، فبنوا عليها قاعدة شرعية يستند إليها في معرفة الأحكام، هذه القاعدة مفادها بحسب ما هو مفهوم من صنيعهم:

- أن الأحكام تبنى على أساس ألا تكون للمخلوق منّة على المخلوق.

ونضرب لذلك مثلا: الحج لا يجب بالهبة، فمن لم يملك الزاد والراحلة، لم يجب عليه قبول الهبة من أجل فريضة الحج، أي حتى لو لم يكن حج حجة الفريضة، والسبب: حتى لا تكون للمخلوق منّة، قال ابن تيمية: "فإن كان قادرا على تحصيله بصنعة أو هبة أو وصية أو مسألة أو أخذ من صدقة أو بيت المال، لم يجب عليه ذلك" (٢).

وكذا لا يلزم قبول الهبة لمن عدم ما يستر به عورته في الصلاة، وله أن يصلي على حاله، مع أن سترة العورة شرط في الصلاة، والسبب: حتى لا تكون للمخلوق منّة، قال البهوتي: "[وإن أعير سترة لزمه قبولها]؛ لأنه قادر على ستر عورته بلا ضرر فيه، بخلاف

(١) السنن كتاب صفة القيامة، وصححه الألباني، صحيح الترمذي ١/ ٣٠٨ (٢٠٤٣).
(٢) شرح العمدة ١/ ١٣١.

الهبة، للمنّة، ولا يلزمه استعارتها" (١).

ولأجل ذا قال الإمام ابن تيمية: "سؤال الخلق في الأصل محرم، لكنه أبيح للضرورة، وتركه على الله توكلا أفضل" (٢).

وأسند هذا القول إلى الإمام أحمد رحمه الله تعالى (٣).

فإذا كان هذا هو موقف الشارع من السؤال، لو كان مباحا، فكيف إذا كان محرما؟.

هذا التأصيل مهم في هذه المسألة التي نحن بصدد حلّها، وهي: (الحد الفاصل بين سؤال الخالق وسؤال المخلوق).

فمن المعلوم أن سؤال المخلوق شيئا من المباحات جائز غير محرم، وفاعله غير آثم، غاية ما فيه أنه تركٌ لكمال الإيمان المستحب لا الواجب. فإذا كان كذلك، فكيف لنا أن نفرق بين ما يجوز وما لا يجوز في سؤال المخلوق؟، وما القاعدة في ذلك؟.

هذا هو لب الأمر.. فكما أن لله تعالى صفات تشترك في أسمائها وأصل معانيها، دون الحقائق، مع صفات المخلوقين، فكذلك المخلوق له قدرة على إجابة سؤال المخلوق في حدود بشريته، لا يمكن أن تبلغ قدرة الخالق سبحانه.

ولقد افتتن كثير من الناس ببعض المخلوقين، لما توهموه من امتلاكهم قدرة خارقة، زعموا أنهم بها يمكنهم أن يفعلوا ما يفعله الخالق، من: علم الغيب، وتدبير الخلق، وإجابة الدعاء.

- فمنهم من زعم أنها على جهة الاستقلال.؟!.
- ومنهم من زعم أن الله تعالى أكرمهم بها.؟!.

وكل ذلك مما يهدم الحد الفاصل، ويزيل الفرق بين الخالق والمخلوق، ويطغي المخلوق فيرفعه فوق مرتبته بغير حق، ويعتدي على مقام الخالق، بتشبيه أحد خلقه به، في قدرته وعطائه؛ لذا لا بد من بيان الحد الفاصل في الدعاء أو السؤال، وكذا الحد الفاصل

(١) حاشية الروض المربع ١/ ٥٠٧.
(٢) الفتاوى ١/ ٧٨، ١٣٤، ١٨١، وانظر: المدارج ٢/ ٢٤٢.
(٣) انظر: شرح العمدة ١/ ١٤٤.

في أعمال القلوب، وما يجوز منها أن يكون لله تعالى، وما لا يجوز، ففيها حظ من الاشتراك.

فأولاً نعرف العبادة، ثم بعدها الشرك.

أما العبادة في اللغة فهي من الذل [(١)]، وأما في الاصطلاح فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة" [(٢)].

إذن العبادة هي: كل ما أمر الله تعالى به، فعلاً، على جهة الندب أو الوجوب، أو تركاً، على جهة الكراهية، أو التحريم. [(٣)]

أما الشرك ففي اللغة هو الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما [(٤)]، وأما في الاصطلاح فهو: صرف نوع من أنواع العبادة لغير الله تعالى؛ قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي: "حدّ الشرك الأكبر وتفسيره الذي يجمع أنواعه وأفراده: أن يصرف نوعا، أو فردا، من أفراد العبادة لغير الله تعالى.

فكل اعتقاد، أو قول، أو عمل ثبت أنه مأمور به من الشارع، فصرفه لله وحده توحيد وإيمان وإخلاص، وصرفه لغير الله شرك وكفر.

فعليك بهذا الضابط للشرك الأكبر الذي لا يشذ عنه شيء" [(٥)].

هذا الضابط حد يفرق به بين ما يجوز، وما لا يجوز في حق العبد، فهناك أمور مختصة بالخالق جل جلاله لا يجوز أن تبذل لغيره، وهو كل ما أمر به، لكن أمورا هنالك يجوز إنزالها بالعبد، لكن بقدر محدود، كيلا ينتقل إلى قسم العبادة، التي هي حق من حقوق الله تعالى وحده، من ذلك: الدعاء. ويدخل فيه: الاستغاثة، والاستعاذة، والرجاء، والتوكل. ومن ذلك: الخوف، والمحبة، والطاعة.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٤/ ٢٠٥.
(٢) الفتاوى ١٠/ ١٤٩.
(٣) انظر: تحفة الطالب والجليس، في كشف شبه داود بن جرجيس" ص١٠٨
(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة ٣/ ٢٦٥.
(٥) القول السديد في مقاصد التوحيد، باب: ما جاء في الذبح لغير الله، ص٤٤.

فهذه أبرز الأمور التي فيها قدر مشترك بين الخالق والمخلوق، فتارة تكون مباحة في حق المخلوق، وتارة تكون حقا خالصا لله تعالى، ولا بد لها من ضوابط للتفريق بين ما يحل منها وما لا يحل، حتى تتبين حقوق الرب على عباده، وحدود العبد السائل والمسؤول.

- فأما ضابط شرك الدعاء فهو: أن يدعو غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله.

وكذا الاستعاذة، والاستغاثة، والرجاء، والتوكل فضابطها هو ضابط الدعاء؛ لأنها في حقيقتها دعاء، قال الإمام ابن تيمية: "وأما من قال: ما لا يقدر عليه إلا الله، لا يستغاث به، فقد قال الحق" [(١)].

قال الشوكاني: "ولا خلاف أنه يجوز أن يستغاث بالمخلوق فيما يقدر على الغوث فيه من الأمور، ولا يحتاج ذلك إلى استدلال، فهو في غاية الوضوح، وما أظنه يوجد فيه خلاف، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ ﴾ (سورة القصص/ ١٥)، وكما قال: ﴿ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ ﴾ (سورة الأنفال ٧٢)، وكما قال تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾(سورة المائدة/ ٢)، وأما ما لا يقدر عليه إلا الله فلا يستغاث فيه إلا به، كغفران الذنوب، والهداية، وإنزال المطر، والرزق ونحو ذلك، كما قال تعالى: ﴿ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (سورة آل عمران/ ١٣٥)، وقال: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ (سورة القصص/ ٥٦)، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (سورة فاطر/ ٣)" [(٢)].

- أما ضابط شرك الخوف فهو: أن يخاف من غير الله تعالى أن يضره بقدرته ومشيئته. ويسمى (خوف السر)، قال الشيخ سليمان بن عبد الله [(٣)]:

"خوف السر، وهو أن يخاف من غير الله أن يصيبه بما يشاء من مرض أو فقر أو

---

(١) الفتاوى ١/ ١١٠،١٠٦.
(٢) الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد، ص٢٤.
(٣) هو ابن محمد بن عبد الوهاب، حفيد إمام الدعوة، ولد سنة ١٢٠٠هـ، كان آمرا بالمعروف، ناهيا عن المنكر، قتل بيد إبراهيم باشا بعد استيلائه على الدرعية سنة ١٢٣٣هـ. انظر: مقدمة تيسير العزيز الحميد ص١٢، حيث ترجم له الشيخ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ.

قتل ونحو ذلك، بقدرته ومشيئته، سواء ادعى أن ذلك كرامة للمخوف بالشفاعة، أو على سبيل الاستقلال، فهذا الخوف لا يجوز تعلقه بغير الله أصلا؛ لأن هذا من لوازم الإلهية، فمن اتخذ مع الله ندا، يخافه هذا الخوف، فهو مشرك"(١).

- أما ضابط شرك المحبة فهو: أن يشرك مع الله تعالى أحدا في المحبة الخاصة، وهي محبة التأله والخلة والعبودية، وهي المحبة الذاتية، والتي تقتضي كمال الذل والخضوع، مع كمال الطاعة والإيثار.

قال الإمام ابن القيم: "وأما المحبة الخاصة التي لا تصلح أن تكون إلا لله تعالى وحده، ومتى أحب العبد بها غيره، كان شركا لا يغفره الله. فهي محبة العبودية، المستلزمة: للذل والخضوع، والتعظيم، وكمال الطاعة، والإيثار، وإيثاره على غيره. فهذه المحبة لا يجوز تعلقها بغير الله أصلا، كما قال تعالى فيها: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ (سورة البقرة/ ١٦٥)

وأصح القولين أن المعنى يحبونهم كما يحبون الله، وسووا بين الله وبين أندادهم في الحب، ثم نفى ذلك عن المؤمنين فقال: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾، فإن الذين آمنوا أخلصوا حبهم لله، لم يشركوا به معه غيره، وأما المشركون فلم يخلصوه"(٢).

ويقول الإمام ابن تيمية: "المحبوبات على قسمين: قسم يحب لنفسه، وقسم يحب لغيره؛ إذ لا بد من محبوب يحب لنفسه، وليس شيء شرع أن يحب لذاته إلا الله تعالى، وكذلك التعظيم لذاته"(٣).

ويقول: "الخلة أخص من مطلق المحبة، بحيث هي من كمالها وتخللها المحب حتى يكون المحبوب بها محبوبا لذاته لا لشيء آخر؛ إذ المحبوب لشيء غيره هو مؤخر في الحب عن ذلك الغير، ومن كمالها لا تقبل الشركة والمزاحمة لتخللها المحب، ففيها كمال التوحيد وكمال الحب، فالخلة تنافي المزاحمة وتقدم الغير، بحيث يكون المحبوب محبوبا لذاته، محبة لا يزاحمه فيها غيره، وهذه المحبة لا تصلح إلا لله تعالى، فلا يجوز أن يشركه فيما يستحقه من

(١) تيسير العزيز الحميد ص٤٨٤.
(٢) طريق الهجرتين ص٢٨٢.
(٣) قاعدة في المحبة ص١٠١.

المحبة، وهو محبوب لذاته، وكل ما يحب لغيره، إذا كان محبوبا بحق، فإنما يحب لأجله، وكل ما أحب لغيره فمحبته باطلة"(١).

- أما ضابط شرك الطاعة فهو: طاعة غير الله تعالى، في تبديل الأحكام الشرعية، بتحريم الحلال، وتحليل الحرام، مع القبول والرضى واعتقاد حلّ ذلك للمبدّل، بعد العلم بأحكام الإسلام. لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ (الأنعام)

قال ابن كثير في التفسير: "وقوله: ﴿ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ أي حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه، إلى قوله غيره، فقدمتم عليه غيره، فهذا هو الشرك، كما قال تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (آية ٣١).. الآية.

وقد روى الترمذي في تفسيرها، عن عدي بن حاتم أنه قال: (يارسول الله! ما عبدوهم، فقال: بل إنهم أحلوا لهم الحرام، وحرموا عليهم الحلال، فاتبعوهم، فذلك عبادتهم إياهم"(٢).

فاستدل بالآية للحكم بالشرك، على من أطاع أحدا في تبديل الشريعة، وعضد الاستدلال بآية التوبة، في اليهود والنصارى، وبحديث عدي، المفسر للآية. وهو ما رواه الإمام الترمذي بسنده عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: (أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ: (يَا عَدِيُّ اطْرَحْ عَنْكَ هَذَا الْوَثَنَ)، وَسَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بَرَاءَةٌ: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (آية ٣١)، قَالَ: (أَمَا إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحَلُّوا لَهُمْ شَيْئًا، اسْتَحَلُّوهُ، وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا، حَرَّمُوهُ)(٣).

وقال ابن تيمية: "وهؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا، حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله، وتحريم ما أحل الله، يكونون على وجهين:

(١) مجموع الفتاوى ١٠/٦٨.
(٢) تفسير ابن كثير ٣/٣٢٢.
(٣) السنن، كتاب التفسير، باب: ومن سورة التوبة، وصححه الألباني، صحيح الترمذي ٣/٥٦ (٢٤٧١).

أحدهما: أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله فيتبعوهم على التبديل، فيعتقدون تحليل ما حرم الله، وتحريم ما أحل الله اتباعا لرؤسائهم، مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسول، فهذا كفر، وقد جعله الله ورسوله شركا، وإن لم يكونوا يصلون لهم ويسجدون لهم، فكان من اتبع غيره في خلاف الدين، مع علمه أنه خلاف الدين، واعتقد ما قاله ذلك، دون ما قاله الله ورسوله مشركا مثل هؤلاء.

الثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم، بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتا، لكنهم أطاعوهم في معصية الله، كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي، التي يعتقد أنها معاص، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب"[1].

والآن قد عرفنا ما يجب لله تعالى، وما يجوز في حق المخلوقين، وبذلك نكون وضحنا الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق، الذي يبين حقوق الله تعالى الخالصة له، وذلك تحقيقا لتوحيد الربوبية والألوهية، ومن قبل كنا قد فعلنا الشيء ذاته في توحيد الأسماء والصفات، وبذلك تم بيان الفرق بين الخالق والمخلوق.

(١) مجموع الفتاوى ٧/ ٧٠. وانظر تفصيل المسألة في: تيسير العزيز الحميد ص٥٤٣، ضوابط التكفير ١٧٤-١٧٩، الوعد الأخروي ٢/ ٨٥٢.

المبحث السادس

الطريق إلى سمو الإنسانية: الالتزام بالإسلام في الاعتقاد والعمل

مقدمة: فطرية التدين.

الإنسان مفطور على التدين، فلا بد له من معبود، بغض النظر: هل يستحق العبادة أم لا؟، ولا يعرف في تاريخ البشرية أمة إلا ولها معبود تتقرب إليه، تخافه وترجوه.

ذلك أن الإنسان خلق ناقصا، لا يملك شيئا ملكا حقيقيا، ولا يقدر على كل حاجاته، فهو محتاج إلى قوة تملك تحقيق ذلك، ومن هنا صار تعبده لمن يعتقد أنه أقوى وأقدر على قضاء تلك الحوائج.

فالافتقار البشري هو السبب الرئيس في تعبد الإنسان، وبثبوت حاجة الإنسان يثبت تدينه، والتدين مشتق من الدين، ومعناه الانقياد والذل والطاعة للأقوى والأقدر، قال ابن فارس: "الدال والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعه كلها، وهو جنس من الانقياد والذل، فالدين: الطاعة"[1].

وقد بين القرآن: أن الإنسان مفطور على التدين لله تعالى وحده. قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سورة الروم).

فسر العلماء الفطرة في هذه الآية بالإسلام، وعلى هذا قول جماعة من الصحابة كعمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، وأبي هريرة، وابن عباس رضي الله عنهم.

وجمع من التابعين كقتادة، ومجاهد، وعكرمة، وابن زيد، وابن شهاب، الزهري. وهو قول الإمام أحمد، وقول الإمام البخاري في صحيحه، ومن المفسرين هو قول: ابن جرير، وابن جزي الكلبي، وابن كثير، والشوكاني. وهو مقتضى كلام: البغوي، وابن الجوزي، والرازي.[2] أي يولد مفطورا على الخضوع لله تعالى بالطاعة، وفيه أصل

(١) معجم مقاييس اللغة ٢/ ٣١٩.

(٢) انظر تفسير الآية : { فطرة الله التي فطر الناس عليها } في تفسير كل من: ابن جرير ١١/ ٤٠ ، البغوي ٣/ ٤١٥ ، ابن الجوزي ٦/ ١٥٧ القرطبي ١٤/ ٢٥ ، ابن جزي ٥١٣ ، ابن كثير ٦/ ٣٢٠، الرازي ٢٥/ ١٠٥ ، الشوكاني ٤/ ٢٢٤ ، فتح الباري ٨/ ٥١٢.

المعرفة والمحبة لله تعالى.

وقد مكثت البشرية على التدين الخالص لله تعالى، موافقة للفطرة، قبل حدوث الشرك، عشرة قرون منذ آدم عليه السلام، أول البشر، قال الله تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ ﴾ (سورة البقرة/ ٢١٣)؛ أي كانوا على التوحيد الخالص والتدين لله وحده، ثم اختلفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، روى ابن جرير بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كان بين نوح وآدم عشرة قرون، كلهم على شريعة من الحق، فاختلفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين". [(١)]

لقد حدث الشرك بعد التوحيد، بعبادة رجال صالحين في قوم نوح عليه السلام، فانتقلوا من عبادة الله وحده إلى عبادة آلهة أخرى؛ صحيح أن هذا شرك وذاك توحيد، لكن بينهما قاسم مشترك هو التدين، فالمشرك أيضا متدين متعبد لصنمه، كما أن الموحد متدين ومتعبد لربه، فالفرق في المعبود.

فقد كان التدين أيضا هو الرابط والجسر الذي نقلهم من حالة التوحيد إلى الشرك، فإنهم لم ينتقلوا إلى عبادة الأصنام إلا من باب طلب البركة والتقرب إلى الله تعالى، روى البخاري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "صارت الأوثان التي كانت في قوم نوح في العرب من بعد، أما ود فكانت لكلب بدومة الجندل، وأما سواع فكانت لهذيل، وأما يغوث فكانت لمراد، ثم لبني غطيف الجرف عند سبأ، وأما يعوق فكانت لهمدان، وأما نسر فكانت لحمير لآل ذي الكلاع، أسماء رجال صالحين في قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون فيها أنصابا، وسموها بأسمائهم، ففعلوا فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم: عبدت". [(٢)]

قال ابن جرير: عن محمد بن قيس قال: "كانوا قوما صالحين من بني آدم، وكان لهم أتباع يقتدون بهم، فلما ماتوا، قال أصحابهم الذين كانوا يقتدون بهم: لو صورناهم كان

---

(١) جامع البيان ٢/ ٣٣٤، وفي قراءة عبد الله: {كان الناس أمة واحدة فاختلفوا}، انظر المصدر الآنف. وآية أخرى في المعنى: {وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا }. [يونس ١٩]

(٢) الصحيح، كتاب التفسير، باب: {ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق}، ٤/ ١٨٧٣.

أشوق لنا إلى العبادة إذا ذكرناهم، فصوروهم، فلما ماتوا وجاء آخرون دب إليهم إبليس فقال: إنما كانوا يعبدونهم، وبهم يسقون المطر، فعبدوهم"، قال عكرمة: "كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام". [(١)]

الشاهد من هذا، أن دافع الانتقال من التوحيد إلى الشرك كان دينيا بحتا، بغض النظر عن صحة ذلك الدافع، حملهم حب التدين بجهل إلى التدين لغير الله تعالى، فدل على أن الإنسان لا ينفك عن التدين في أي حال، حتى في حال انتقاله من عبادة الرب وحده إلى عبادة غيره أو العكس.

نعم قد يوجد إنسان لا يعبد مخلوقا، وهو مع ذلك لا يعبد الله تعالى، فيظن الظان أن هذا مثال لإمكانية وجود أفراد خالين من التدين، لكن ذلك غير صحيح، والخطأ آت من قصر حقيقة العبادة والتدين على مظاهر معينة، كالسجود والذبح والنذر والدعاء ونحو ذلك، والغفلة عن مظاهر أخرى، فالهوى مثلا إله معبود، قال الله تعالى: ﴿ أَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيۡهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾ (سورة الفرقان).

والعبادة تشمل الطاعة، فكل من أطاع أحدا طاعة مطلقة، لا يقدم عليه أحدا فقد اتخذه ربا وإلها، ومصداق هذا: أن الله تعالى سمى طاعة غيره شركا، كما سمى عبادة غيره شركا، سواء بسواء. قال تعالى: ﴿ وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا ﴿١١٠﴾ ﴾ (سورة الكهف)، هذا في العبادة، وقال تعالى: ﴿ وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا ﴿٢٦﴾ ﴾ (سورة الكهف)، وفي قراءة ابن عامر: ﴿ وَلَا تُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا ﴿٢٦﴾ ﴾ وهذا في الطاعة. [(٢)]

روى الإمام الترمذي بسنده عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: "أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ: (يَا عَدِيُّ اطْرَحْ عَنْكَ هَذَا

---

(١) رواه ابن جرير في التفسير سورة نوح ١٤/ ٩٩.

(٢) انظر تفسير البغوي ٣/ ١٣٢، أضواء البيان ٤/ ٨٢-٨٤. قال ابن عطية: "قرأ الجمهور: {ولا يشرك في حكمه أحدا}، بالياء من تحت على معنى الخبر عن الله تعالى، وقرأ ابن عامر والحسن وأبو رجاء وقتادة والجحدري: {ولا تشرك}، بالتاء من فوق، على جهة النهي للنبي عليه السلام" المحرر الوجيز لابن عطية ٣/ ٥١١، وقد جمع بين الأمرين في آية واحدة قوله تعالى: {إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه}. (يوسف ٤٠)

الْوَثَنَ)، وَسَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بَرَاءَةٌ: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [آية ٣١]، قَالَ: (أَمَا إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحَلُّوا لَهُمْ شَيْئًا، اسْتَحَلُّوهُ، وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا، حَرَّمُوهُ).

فقد جعل طاعتهم المطلقة للأحبار والرهبان عبادة، وهذا هو التدين؛ فثبت بما سبق فطرية التدين في النفس البشرية، لا يشذ عن ذلك إنسان.

ولا يشكل هنا وجود طوائف وأفراد أنكروا الدين والتدين؛ فإنهم مخالفون للفطرة البشرية، فهم جاحدون مع تيقنهم، ظلما وعلوا؛ ثم إنهم أقروا آخر الأمر بالدين ورسوخ التدين في النفس، ففي القرن الثامن عشر ذهبت طائفة من علماء الغرب الذين مهدوا للثورة الفرنسية إلى أن الديانات والقوانين الوضعية ما هي إلا منظمات مستحدثة، وأعراض طارئة على البشرية، كفولتير [1] الذي يقول: "إن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاة ماكرون، من الكهنة القساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء".

وهذا جان جاك رسو [2] يزعم أن الدين من وضع الملوك والأغنياء، وضعوا تلك النظم والقوانين ليخدعوا بها الجمهور. هذه النظرة الساخرة إلى الدين ما هي إلا ترديد لصدى مجون قديم، كان يتفكه به أهل السفسطة من اليونان، حيث زعموا أن الديانات لم تكن إلا ضروبا من السياسة الماهرة التي تهدف إلى علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة؛ أي أن الدين كان من وضع البشر لا من وضع إله خلق السموات والأرض، وقد انتشرت هذه الأفكار الإلحادية في أوربا، بسبب ضجر الناس من ظلم الكنيسة وفسقها، على أنه لم ينقض القرن الثامن عشر حتى ظهر خطأ هذه المزاعم، حيث كثرت

(١) هو فرانسوا ماري آرويه، كاتب وشاعر فرنسي ولد وتوفي سنة (١٦٩٤-١٧٧٨)، هاجم التعصب الديني والكنيسة، وله كتاب (القاموس الكنسي) نقد فيه الكتاب المقدس بجزأيه: القديم والجديد، فأعلن أن العهد القديم يحتوي على جرائم ارتكبت باسم الرب، وتناقضات تؤذن بالكذب، وأما العهد الجديد، فأناجيلها الأربعة تناقضت تناقضا فاحشا، وله مسرحية أوديب. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ٢/ ١٧٠.

(٢) كاتب وفيلسوف فرنسي، ولد وتوفي سنة (١٧١٢-١٧٧٨)، فلسفته إصلاحية، انتقد فساد المجتمع، ودعا إلى احترام جوهر الإنسان، عن طريق إعادته إلى البراءة والطهارة، وهو يعتبر الإنسان طيبا بطبعه، خلق خيرا للسعادة والفضيلة، لكنه ابتعد عنها، تابعا لإغراءات المعرفة والبذخ، وله كتاب "العقد الاجتماعي" في أسس الدولة، وكتاب "إميل" في التربية، أمر مجلس النواب بحرقه. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ١/ ٤٩٨.

الرحلات إلى خارج أوربا، واكتشفت العقائد المختلفة للأمم من خلال النقوشات والآثار، وتبين أن فكرة التدين كانت مشاعة، لم تخل عنها أمة من الأمم، في القديم والحديث، رغم تفاوتها في مدارج الرقي ودركات الهمجية، وقد اعترف علماء الغرب من بعد بفطرية التدين في الإنسان، يقول معجم لاروس للقرن العشرين: "إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية".

وقد تتابع علماء الغرب على الاعتراف بفطرية التدين حتى إن أحدهم - أوجست كونت [1] - الذي كان يعد الدين من المخلفات البشرية، التي ترقت عنه إلى غير رجعة، إلى أطوار أكثر رقيا، يعود في آخر أمره متدينا. [2]

أما وقد ثبتت فطرية التدين في الإنسان من كل وجه، وتلك نتيجة مهمة، تتبعها حقيقة مهمة، هي الأصل في سمو الإنسانية، وهي: الدين الحق، الذي يجب اتباعه لأجل السمو، وهذا ما نبحثه في التالي.

(١) فيلسوف فرنسي ولد وتوفي سنة (١٧٩٨-١٨٥٧)، اهتم بالفلسفة الوضعية التي ترفض الميتافيزيقيا، فلا تهتم بماهية الأشياء وأسبابها الأولى، وهي فلسفة تقضي بمراقبة الظواهر والبحث عن القوانين التي تتحكم بها، ومن آرائه أنه اختار لمجتمعه المثالي دينا توفيقيا انتقائيا، يقوم على عبادة الإنسانية، التي يجب تأليهها، واستبدال التصور الخيالي عن الله تعالى بالتصور الوضعي لها. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ٢/ ٣٠١

(٢) انظر: الدين لعبد الله دراز ص٨٠، ٨٢،٨٤، ٩٤، وقد كان من كلامه رحمه الله: أنه يمكن أن يوجد أفراد قلائل لا تكون فيهم نزعة تدين. يقول: "وعلم أن عموم الأديان لجميع الأمم لا يعني عمومها لكل أفرادها، فإنه لا تخلو أمة من وجود ذاهلين قد غمرتهم تكاليف الحياة وأعباؤها، إلى حد أنهم لا يجدون من هدوء البال وفراغ الوقت ما يمكنهم من رفع رؤوسهم للنظر في تلك الحقائق العليا، كما لا تخلو أمة من منكرين ساخرين يحسبون الحياة لهوا ولعبا، ويتخذون الدين وهما وخرافة، لكن هؤلاء دائما هم الأقلون في كل أمة، وهم في الغالب من المترفين الذين لم يصادفهم من عبر الحياة وأزماتها ما يشعر نفوسهم معنى الخضوع والتواضع، وما ينبه عقولهم إلى التفكير في بدايتهم ونهايتهم، وهذا الاستثناء من القاعدة لا ينفي كمون الغريزة الدينية بصفة عامة في طبيعة النفس الإنسانية، كما أن غريزة بقاء النوع لا يمنع من عمومها أن بعض الناس لا يتزوجون ولا ينسلون" ص٨٢، هذا كلامه، وفيه نظر، فإن الإنسان خلق متدينا، ومهما كان الإنسان منشغلا بتكاليف الحياة أو مترفا؛ فإنه لا ينفك من أزمة تخضعه وتذله، وأكثر ما يوقع في الخلط هنا هو: قصر مفهوم التدين على المناسك، دون أن يشمل الطاعة؛ فإن الطاعة نوع من أنواع العبودية والتدين، فكما أن العبادة دين فكذلك الطاعة، ولذا قال تعالى: { ولا يشرك بعبادة ربه أحدا } (سورة الكهف/ ١١٠)، وقال: {ولا يشرك في حكمه أحدا }(سورة الكهف/ ٢٦)، وقد جمع بينهما في قوله: {إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه }، (يوسف ٤٠)، كذلك الهوى إنما هو إله معبود، وقد مر تفصيله آنفا.

أولا – الالتزام بالإسلام اعتقادا.

بعد أن علمنا أن المرء إما أن يعبد الله، وإما أن يعبد غيره، فالأول هو الحق، والثاني هو الباطل، قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ﴿٦٢﴾ ﴾ (سورة الحج) وإلى هنا ليست ثمة مشكلة، إنما المشكلة تأتي من حيث إن الكل يزعم أنه على الحق، وأن دينه يمثل الدين المنزل من الإله الحق.

وإذا استبعدنا الملل الوثنية، كالبوذية والمجوسية ونحوهما، مما لا خلاف في بطلانها؛ لكونها تصنف ضمن الأديان الوضعية لا السماوية، فلم تخلص إلا الشرائع الثلاث: اليهودية، النصرانية، الإسلام؛ فهذه شرائع منزلة من عند الله تعالى، وأتباعها يتبعون دينا سماويا – في أصل الأمر – وكلهم يدعي أن دينه هو الحق لا غير، فأيها هو الحق؟.

للجواب نقول: إن الإنسان خلق على فطرة معينة، فطره الله عليها منذ ولادته، يقول تعالى: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ (سورة الروم).

هذه الفطرة هي الإسلام، كما مر تقرير ذلك[1] ، ولا ريب أن موسى وعيسى ومحمدا صلوات الله وسلامه عليهم بعثوا جميعا بالإسلام؛ إسلام الوجه لله تعالى، وعبادته وحده لا شريك له، فدين الأنبياء واحد، لكن شرائعهم مختلفة، وهذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ، قَالُوا: كَيْفَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟، قَالَ: الأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ مِنْ عَلاَّتٍ، وَأُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ، فَلَيْسَ بَيْنَنَا نَبِيٌّ) [2].

وإذا كانت الفطرة هي الإسلام، والإنسان فطر عليه، فلا يصلح إذن ولا يستقيم إلا بما يوافق فطرته، وذلك لا يكون إلا بشريعة إلهية منزلة، تستقر في قلبه وعقله،

(١) انظر: ص٤٠، حاشية (٣).
(٢) الصحيح، كتاب الفضائل، باب: ذكر عيسى عليه السلام، ٤/ ١٨٣٧، (١٤٥).

قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٣٥﴾ ﴾ (سورة النور).

قال ابن القيم: "والنور على النور: نور الفطرة الصحيحة والإدراك الصحيح، ونور الوحي والكتاب، فينضاف أحد النورين إلى الآخر، فيزداد العبد نورا على نور، ولهذا يكاد ينطق بالحق والحكمة، قبل أن يسمع ما فيه من الأثر" [1].

ومن هنا نجزم أن كل إنسان لا يدين بدين الإسلام، فلا حظ له في الصلاح والاستقامة وسمو الإنسانية، بل هو مضيع لنور الفطرة، فاقد لنور الوحي، قال تعالى: ﴿ أَوۡ كَظُلُمَٰتٖ فِي بَحۡرٖ لُّجِّيّٖ يَغۡشَىٰهُ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ سَحَابٞۚ ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ (سورة النور).

لكن أي تلك الديانات الثلاث، هي التي تمثل الإسلام حقيقة، دون تحريف أو تبديل؟. للجواب نقول: لما جاء موسى عليه السلام بالتوراة من عند الله تعالى إلى بني إسرائيل كان ما جاء به هو الإسلام حقيقة، من آمن به من بني إسرائيل نجى وكان من الفائزين، لكنهم كفروا وعصوا، فلما مات عمدوا إلى التوراة فحرفوا فيها وبدلوا، قال تعالى: ﴿ فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٖ مِّنۡهُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ (سورة المائدة).

وفي التوراة نصوص كثيرة محرفة، منها: الشناعات والعظائم التي نسبت إلى الأنبياء، والتي لا تليق بهم أبدا، ولا يقبل عاقل أن يصدقها في حق من اصطفاهم الله لهداية البشرية، فمن ذلك:

١- أنهم زعموا أن إبراهيم عليه السلام قدم امرأته إلى فرعون راضيا. [2]

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ص٥٢.
(٢) انظر: سفر التكوين، الإصحاح ١٢، عدد ١٤.

٢- أنهم نسبوا إلى نبي الله سليمان بن داود عليهما السلام الردة وعبادة الأصنام، جاء في التوراة: "وكان في زمان شيخوخة سليمان أن نساءه أملن قلبه وراء آلهة أخرى، ولم يكن قلبه مع الرب كقلب داود أبيه." (١)

٣- أنهم نسبوا إلى هارون عليه السلام صنع العجل (٢).

٤- أنهم زعموا أن لوطا عليه السلام شرب الخمر، فسكر، فزنى بابنتيه. (٣)

٥- أنهم ادعوا أن يعقوب عليه السلام سرق. (٤)

٦- أنهم افتروا على داود عليه السلام أنه زنى بامرأة أوريا، أحد جنده، فولدت له سليمان عليه السلام. (٥)

فهذه الشناعات والنقائص والرذائل المنسوبة إلى الأنبياء عليهم السلام الموجود في التوراة تدل على كذب ما فيها، وعلى عبث أيدي الأحبار بكتاب الله تعالى التوراة.

وليست الشناعات والافتراءات مقصورة على الأنبياء، بل لقد اعتدى اليهود على مقام رب العالمين، فوصفوه بالنقص، حيث نسبوا إليه الولد، **قال تعالى**: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾(سورة التوبة).

ونسبوه إلى البخل، **قال تعالى**: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَـٰنًا وَكُفْرًا ۚ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ (سورة المائدة).

---

(١) سفر الملوك الأول، الإصحاح ١١، عدد ٥.

(٢) انظر: سفر الخروج، الإصحاح ٣٢، عدد ١.

(٣) انظر: سفر التكوين، الإصحاح ١٩، عدد ٣٠.

(٤) انظر: سفر التكوين، الإصحاح ٣١، عدد ١٧.

(٥) انظر: سفر صموئيل الثاني، الإصحاح ١١، انجيل متى، الإصحاح الأول، عدد ٦.

ووصفوه بالفقر، **قال تعالى**: ﴿ لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ ﴾ (سورة آل عمران/ ١٨١).

فإذا كان القوم على هذا النحو من تنقص الرب سبحانه، ووصف أنبيائه بالرذائل، وكل ذلك موجود في كتابهم المقدس، فلا ريب أن ذلك دال على تحريف دينهم وبطلانه، فلا يمكن أن يكون الدين المنزل من عند الله تعالى، على النحو الذي صوره اليهود.

فثبت بذلك أن دين اليهود المحرف لا يمثل الدين الصحيح الذي ارتضاه الله تعالى لعباده.

ذلك عن اليهودية؛ أما عن النصرانية فنقول: جاء عيسى عليه السلام بالإنجيل ليكون المنهج المعدّل والمكمل لبني إسرائيل، ولكن اليهود لم يقبلوا رسالة المسيح، ومن ثم قاوموه، وانتهى بهم الأمر إلى إغراء بيلاطس الحاكم الروماني على الشام يومئذ بقتله وصلبه، لولا أن الله رفعه إليه.

ثم سارت الأمور بعد ذلك بين اليهود وأتباع عيسى عليه السلام سيرة بائسة، انتهت بانفصال أتباع المسيح عن اليهود، وانفصال النصرانية عن اليهودية، مع أن عيسى جاء تكملة لما جاء به موسى عليهما السلام.

وقد اضطهد أتباع المسيح من اليهود ومن الرومان، مما اضطر الحواريين وأتباعهم إلى التخفي والعمل سرا فترة طويلة، تناقلوا خلالها نصوص الإنجيل وتاريخ عيسى عليه السلام وأعماله تناقلا خاطفا، في ظروف لا تسمح بالدقة ولا بالتواتر، فأولها ألفه متى اللاواني بعد تسع سنين من رفع المسيح عليه السلام، والثاني ألفه مرقس الهاروني بعد اثنين وعشرين عاما، والثالث ألفه لوقا الأنطاكي بعد مرقس، والرابع ألفه يوحنا بن سبذاي بعد رفع المسيح عليه السلام ببضع وستين سنة، وبهذا لم يحفظ الإنجيل، ولم يسطر كما أنزله الله، فكانت هذه الخطوة الأولى في طريق تحريف الدين، قال ابن حزم: "وأما النصارى فقد كفونا هذه المؤونة كلها؛ لأنهم لا يدعون أن الأناجيل منزلة من عند الله

تعالى على المسيح، ولا أن المسيح عليه السلام أتاهم بها، بل كلهم أولهم عن آخرهم: آريوسيهم[١]، وملكيهم[٢]، ونسطوريهم[٣]، ويعقوبيهم[٤]، ومارونيهم[٥]، وبولقانيهم[٦]، لايختلفون في أنها أربعة تواريخ، ألفها أربعة رجال معروفون في أزمان مختلفة.[٧]

ثم تلتها **الخطوة الثانية**: فقد دخل بولس في النصرانية، وبولس كان يهوديا من ألد أعداء المسيح، وفجأة انقلب فصار من أتباعه، وذلك بعد موت المسيح، وتبوأ مركزا مهما في النصرانية، حتى صار في مقام الرئيس وسمي بـ (الرسول)، فتسنت له الفرصة ليدخل فيها ما شاء من الوثنية الرومانية والفلسفة الإغريقية، ومن ذلك عقيدة الحلول، فكانت هذه الخطوة كارثة كبرى على النصرانية..

ثم تلتها **الخطوة الثالثة** في طريق تحريف النصرانية، وهي اعتناق قسطنطين الحاكم الروماني للنصرانية وسيطرة الحزب النصراني على الحكم، فقد كان قسطنطين لا يبالي بالدين، فسهل على المنافقين أن يمزجوا بين الوثنية والنصرانية مستغلين مناصبهم العالية، وكانت من نتيجة ذلك أن ظهر دين جديد تتجلى فيه النصرانية والوثنية سواء بسواء، ساعد على تعميق هذا الانحراف، الخلافات السياسية والعنصرية، فقد أصبحت العقيدة

---

(١) أريوسيون: أنصار آريوس [أنكر اللاهوت، فحرمه مجمع نيقية ٣٢٥، ونفي، مات موتا غامضا] وقد أنكروا لاهوت المسيح، وبالتالي عقيدة الثالوث. انظر: معجم الإيمان المسيحي ص٣٢.

(٢) ملكيون: اسم أطلقه اللاخلقيدونيون على الذين حافظوا على العقيدة الخلقيدونية، انفصلوا عن الغرب، فبذلت جهود للتقارب، حتى أنشئت كنيسة ملكية متحدة بروما، وكلمة (ملكية) اليوم تدل على الروم الكاثوليك فقط. انظر: معجم الإيمان المسيحي ص٤٨٢

(٣) نسطورية:نسبة إلى نسطور، متوحد وكاهن أنطاكي، قال بأن المسيح مكون من شخصين، شخص إلهي هو الكلمة، وشخص بشري هو يسوع، لم يكن هناك في نظره اتحاد بين طبيعة بشرية وأقنوم إلهي، بل مجرد صلة، ويرفض كل مشاركة في الخواص. حرم ونفي إلى ليبيا حيث توفي، انتشرت هذه الكنيسة في آسية، فقدت عددا كبيرا من مؤمنيها، وعادوا إلى الكنيسة الكاثوليكية، وتسمى الكنيسة الآشورية المشرقية. انظر: معجم الإيمان المسيحي ص٥٠٩-٥١٠

(٤) يعاقبة: اسم عرف به السريان، أطلق على حزب يعقوب البرادعي في أثناء المشاكل التي أثيرت على البطريرك بولس الأنطاكي الثاني، فليس أصلها جدل تعليمي. انظر: معجم الإيمان المسيحي ص٥٤٧

(٥) ماورنية: أتباع مارون الراهب، بطريركية يعود أصلها إلى دير مار مارون في وادي نهر العاصي في جنوب أنطاكية. انظر: معجم الإيمان المسيحي ص٤٢٥.

(٦) بوليقيون: هراطقة من القرنين السابع والثامن، انتشروا في أرمينية بلغاريا، كانوا يقولون بوجود إلهين: إله صالح، خالق النفوس، وإله شرير، خالق وسيد العالم الحسي. انظر: معجم الإيمان المسيحي ص١٢١

(٧) الفصل ٢/ ١٣ .

النصرانية عرضة للتغيير والتنقيح لتحقيق أهداف سياسية.

فتلك ثلاث كوارث حلت بالنصرانية: اضطهاد أتباعها منذ الأيام الأولى مما منعهم من تسطير الإنجيل تماما كما أنزل، ثم اختلاط الوثنية بها على يد بولس أولاً، ثم على يد قسطنطين الحاكم الروماني ثانيا، ومن ثم صارت النصرانية غريبة كل الغرابة عن الدين الإلهي المنزل.[١] **قال تعالى**: ﴿ وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَسَوۡفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ (سورة المائدة).

وفي الإنجيل نصوص كثيرة ثبت تحريفها، من ذلك:

١- ما جاء في إنجيل يوحنا أن جميع أنبياء بني إسرائيل سراق ولصوص، في شهادة يسوع عليهم: "فقال لهم يسوع أيضا: الحق الحق أقول لكم، إني أنا باب الخراف، جميع الذين أتوا قبلي هم سراق ولصوص، ولكن الخراف لم تسمع لهم"[٢].

٢- ما جاء في إنجيل متى: "وداود الملك ولد سليمان من التي لأوريا"[٣]، وأوريا هذا هو أحد جند داود عليه السلام، زعموا أن داود عليه السلام رآها فأعجب بها، فطلبها، وضاجعها، ثم أرسل أوريا في نحر العدو ليقتل، فكان ذلك، وكانت المرأة قد حملت، فولدت سليمان.

وقد حكى الله تعالى كفرهم في الكتاب، وذلك لأنهم قالوا: إن الله ثالث ثلاثة، وأن المسيح ابن الله تعالى، **قال تعالى**: ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ (سورة التوبة)، **وقال تعالى**: ﴿ لَقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۖ وَقَالَ ٱلۡمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۖ إِنَّهُۥ مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ ٱلۡجَنَّةَ وَمَأۡوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٖ ﴿٧٢﴾ لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ

---

(١) انظر: المستقبل لهذا الدين، سيد قطب، ص٢٩-٣٤، الفصل لابن حزم، ابتداء ذكر الأناجيل ٢/ ١٣-١٧.

(٢) الإصحاح ١٠، عدد ٨.

(٣) الإصحاح الأول، عدد ٦.

إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ (سورة المائدة).

ومن كفرهم اتخاذهم - هم واليهود - أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله تعالى، قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ (سورة التوبة).

فقد ثبت بما سبق ضلال وكفر اليهود النصارى، و تحريفهم وعدم قيامهم بالدين المنزل.

هذا وشريعتهم وشريعة اليهود إنما نزلت إلى بني إسرائيل خاصة، وليست للناس عامة، فلو سلمت من تحريفهم لما كانت صالحة إلا في زمن معين، فكيف وقد حرفت؟.

فلم يبق دين صحيح منزل، تسمو به الإنسانية، سوى الشريعة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم، فقد سلمت من التحريف، لكونها محفوظة من عند الله تعالى، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ (سورة الحجر).

ثم إنه دين شامل للناس كافة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ (سورة سبأ).

وهو دين خاتم، باق إلى قيام الساعة، ولأجل ذا فهو صالح لكل زمان ومكان، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ (سورة الأحزاب).

ومن ثم لا يقبل الله تعالى غيره، والأدلة على ذلك ما يلي: قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾ (سورة آل عمران/ ١٩). وقال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾(سورة آل عمران).

وروى مسلم بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: (وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَـٰذِهِ الأُمَّةِ، يَهُودِيٌّ وَلا نَصْرَانِيٌّ، ثُمَّ

يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ، إِلا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ)[1]. ذلك ثبوته؛ أي الإسلام، من جهة أدلة الشرع.

أما ثبوته وصحته من جهة أدلة العقل:

- فإن الذي لا خلاف فيه بين العقلاء والعارفين بالحقائق اللغوية، والتاريخية، والقوانين: أن القرآن الكريم ليس من وضع البشر، وأنه معجز من حيث لغته، وأخباره، وأحكامه، وكذلك ليس فيه أي تحريف أو تبديل، وكل من حاول أن يعبث فيه بزيادة أو تحريف ارتد خاسئا، مما يؤكد صدقه، وأنه منزل من عند الله تعالى. وإذا ثبت ذلك تقرر وتأكد بلا تردد أو ريب: أن الدين الحق هو ما جاء فيه، وهو الإسلام واتباع النبي ﷺسلم، وهو الذي لا يرضى الله تعالى غيره.

- كما أن هذا الدين الإسلامي يدعو إلى عبادة الله وحده والإعراض عن عبادة المخلوقات بلا استثناء، وهذا يتفق مع العقل الصحيح؛ إذ لا يستحق شيء منها: أن تعظم كتعظيم الخالق.

- وأيضا فإن منزلة الأنبياء وقدرهم محفوظ، في الأخبار الواردة في نصوص الكتاب والسنة، ليس فيها طعن أو تنقص، وهذا عين العقل والحق، حيث إنهم الصفوة المختارة لهداية البشرية، فلا بد أن يكونوا الأحسن سيرة وأخلاقا، والأكمل عقولا ودينا، لا كما ادعى اليهود والنصارى فيهم.

فكل الأدلة الشرعية والعقلية الصحيحة والتاريخية تؤكد أن الدين الإسلامي هو الصحيح، من حيث أخباره الصادقة، وأحكامه العادلة، وصفحاته المشرقة في تاريخ البشرية، وعلى ذلك فلا طريق للتزكية لتسمو النفس الإنسانية إلا باتباع النبي ﷺ والتدين بدين الإسلام.

تلك نتيجة مهمة، يهتدى إليها من يرد الله به خيرا، لكن ههنا إشكال.

قد علم بالخبر والواقع أن المسلمين تفرقوا أحزابا، فهناك الشيعة، والخوارج، والقدرية، والمرجئة، والصوفية، وأهل الكلام؛ وكلها في عداد الفرق الإسلامية، وكلها

---

(١) الصحيح، كتاب الإيمان، باب: وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، ١/ ١٣٤(٢٤٠).

تدعي اتباع النبي ﷺ، وكلها تزعم أنها على الحق، وعلى الكتاب والسنة، في الجملة، وأن طريقها هو طريق السمو.

فمن نتبع والحالة هذه؟، وأيها على الحق؟.

جوابا نقول: هذا الخلاف أمر قدري كوني، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾ (سورة هود).

وقد أخبر النبي ﷺ بذلك، وحذر منه، ولم يترك الناس في حيرة، بل دلهم على المنهج الصحيح، ففيما يرويه الإمام أبو داود بسنده عن مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَنَّهُ قَالَ: (أَلا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فِينَا فَقَالَ: أَلا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَإِنَّ هَذِهِ الْمِلَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ، ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ - زَادَ ابْنُ يَحْيَى وَعَمْرٌو فِي حَدِيثَيْهِمَا - : وَإِنَّهُ سَيَخْرُجُ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ تَجَارَى بِهِمْ تِلْكَ الأَهْوَاءُ كَمَا يَتَجَارَى الْكَلْبُ[١] لِصَاحِبِهِ، وَقَالَ عَمْرٌو: الْكَلْبُ بِصَاحِبِهِ، لا يَبْقَى مِنْهُ عِرْقٌ وَلا مَفْصِلٌ إِلا دَخَلَهُ).[٢]

ففي هذا الحديث أن الفرقة الناجية هي الجماعة،قال: (وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ).

لكن نحن بحاجة إلى معرفة وصف الجماعة، الفرقة الناجية، كي نستدل عليها..؟.

لم يتركنا النبي ﷺ بلا جواب، فقد جاء موضحا في رواية أخرى للحديث فيما يرويه الإمام الترمذي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، حَتَّى إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ

(١) هكذا ضبط في عون المعبود (١٢/ ٣٤٢) بسكون اللام، وهو غلط، والصواب فتحه، قال شمس الحق العظيم آبادي في عون المعبود شرح سنن أبي داود (١٢/ ٣٤٢): بالكاف واللام المفتوحتين، ثم نقل ما في النهاية لابن الأثير ٤/ ١٩٤ وهو قوله: الكَلَب بالتحريك: داء يعرض للإنسان من عض الكلْب الكلِب، فيصيبه شبه الجنون، فلا يعض أحدا إلا كلِب، ويعرض له أعراض رديئة، ويمتنع من شرب الماء حتى يموت عطشا.

(٢) السنن، كتاب السنة، باب: شرح السنة، صحيح أبي داود ٣/ ٨٦٩ (٣٨٤٣).

أَتَى أُمَّهُ عَلانِيَةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ، وَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلا مِلَّةً وَاحِدَةً، قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟، قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي)[١].

إذن الجماعة هي التي تنتهج نهج الصحابة، وتعمل وفق فهم الصحابة لنصوص الكتاب والسنة، يؤكد هذا ما رواه الإمام أبو داود بسنده عن العرباض بن سارية رضي الله عنه قال: (صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا، فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً، ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ، فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا؟، فَقَالَ: أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ).[٢]

فالخلاف واقع بأمر الله تعالى الكوني، لكن سبيل النجاة واضح وذلك باتباع الجماعة، وهم الصحابة رضوان الله عليهم، كما تبين في النصوص السابقة، وإن المعقول كذلك لينطق ويحكم بوجوب اتباع الصحابة وتقليدهم في مسائل الدين، والأخذ بتفسيرهم وشرحهم الكتاب والسنة، فهم أولى الناس بذلك:

- لكونهم شهدوا التنزيل وعاصروا الوحي.
- ولأن الله تعالى رضي عنهم، وكذا النبي صلى الله عليهم وسلم مات وهو عنهم راض.
- وهم أكمل الناس عقولا، وفهما، وصلاحا، وعبادة.
- والأدلة على ذلك ما يلي: قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾ ﴾ (سورة التوبة) وقوله تعالى: ﴿ ۞ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ

(١) السنن، كتاب أبواب الإيمان، باب: افتراق هذه الأمة، صحيح الترمذي ٢/ ٣٣٤ (٢١٢٩).

(٢) كتاب السنة، باب لزوم السنة، صحيح أبي داود ٣/ ٧٨١، (٣٨٥١).

ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾ ﴾ (سورة الفتح). فلا يكفي دعوى اتباع الكتاب والسنة، بل لا بد من أن يكون ذلك وفق فهم الصحابة رضوان الله عليهم، فالعمل بالنصوص لا يتأتى إلا باتباعهم، ومخالفتهم بدعة وضلالة. **والمقصود باتباعهم هنا:**

- أي فيما أجمعوا عليه، فلا تجوز مخالفتهم فيه، فهم لا يجمعون إلا على دين صحيح.

- أما ما اختلفوا فيه، فيؤخذ بقول جمهورهم وكبارهم، كالخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم، للتنصيص على فضلهم، وللأمر باتباعهم خاصة، كما مر في قوله: (عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ).

وقوله عليه السلام فيما يرويه الترمذي بسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه حذيفة رضي الله عنه: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي مِنْ أَصْحَابِي: أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، وَاهْتَدُوا بِهَدْيِ عَمَّارٍ، وَتَمَسَّكُوا بِعَهْدِ ابْنِ مَسْعُودٍ) [1].

ثم يأتي بعد الصحابة في وجوب الاتباع التابعون، وهم الذين لقوا الصحابة، ثم تابعوهم، أهل القرون الثلاثة المفضلة، لقوله ﷺ في الحديث الذي رواه البخاري بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ)، قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَكَانُوا يَضْرِبُونَنَا عَلَى الشَّهَادَةِ وَالْعَهْدِ. [2]

فالشهادة لهم بالخيرية دال على فضلهم في الإيمان والعمل، ودليل على أنهم أفقه الناس في الدين، ففهمهم مقدم، فيما أجمعوا عليه، ويأتي بعده في المرتبة ما كان عليه جمهورهم.

ها قد وضعنا أيدينا على المنهج الصحيح والطريق الأمثل لسمو الإنسانية، واستطعنا أن نخرج من كل المشكلات والمآزق التي احتفت بالطريق، وكادت أن تمنع من الوصول إلى الهدف الصحيح المطلوب شرعا، لولا أن الله تعالى حفظ هذا الدين ومنع

---

(١) السنن، في المناقب، مناقب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، صحيح الترمذي ٣/ ٢٣٠ (٢٩٩٢)، وفي مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن حذيفة رضي الله عنه، ٣/ ٢٠٠صحيح ٢٨٩٥.

(٢) الصحيح، كتاب الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أُشهد ٢/ ٩٣٨(٢٥٠٩).

عنه تحريف المبطلين، وأوضح صراطه المستقيم، كما روى الإمام ابن ماجة بسنده عن العرباض بن سارية عن النبي ﷺ أنه قال: (قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا، لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلا هَالِكٌ) [1].

فهذا هو الميزان: اتباع الكتاب والسنة، بفقه السلف الصالح.

فهذا القيد (فقه السلف) مهم في المسألة، وبذلك نكون قد اهتدينا إلى الدين الحق المنزل من رب العالمين، مجتنبين الأهواء والبدع، كما اجتنبنا ملل الكفر من قبل، ولا يستتم الاعتقاد الصحيح، من دون الأخذ عن السلف، والاكتفاء بما كانوا عليه، وآفة كل الفرق المخالفة أنهم خالفوا السلف، واستقلوا بفهم الكتاب والسنة، وذلك سبب ضلالهم.

وبعد هذا البيان لأهمية الإسلام، والاعتقاد الصحيح، والطريق إليه، نشرع الآن في ذكر أهم ما يجب على المسلم اعتقاده والعمل به، ليكون السبيل إلى سمو الإنسانية واضحا.

ما يجب اعتقاده. كتب علماء أهل السنة والجماعة مصنفات في العقيدة، [2] فمما جاء في تلك المصنفات:

١- أن الله تعالى واحد في ربوبيته، لا شريك له في ملكه، أو خلقه، أو تدبيره.

٢- أنه واحد في ألوهيته لا ند له، فلا تجوز عبادة غيره، فمن فعل فقد أشرك، وحرم الجنة.

٣- أنه تعالى لا نظير له في أسمائه وصفاته، فله الأسماء الحسنى والصفات الكاملة، من كل وجه، نثبتها كما أثبتها لنفسه، على الوجه اللائق به، من غير تمثيل ولا تعطيل؛ وأنه في السماء، مستو على عرشه، بائن من خلقه، وهو مع خلقه بعلمه، ومع

---

(١) السنن، في المقدمة، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، صحيح ابن ماجة ١/ ١٣(٤١)، وتمامه: (مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِمَا عَرَفْتُمْ مِنْ سُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَعَلَيْكُمْ بِالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا فَإِنَّمَا الْمُؤْمِنُ كَالْجَمَلِ الْأَنِفِ حَيْثُمَا قِيدَ انْقَادَ).

(٢) وقد اتخذت تلك المصنفات أسماء متعددة، كالسنة (السنة لابن أبي عاصم) والتوحيد (التوحيد لابن خزيمة)، والإيمان (الإيمان لأبي عبيد) والشريعة (الشريعة للأجري)، وبعضها نسبت إلى أصحابها، كالعقيدة الطحاوية، وأبي عثمان الصابوني.

المؤمنين بنصرته؛ وأن المؤمنين يرونه في الآخرة، وهو لا يُرى في الدنيا؛ وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ، وإليه يعود، خلاف ما تقوله الجهمية والمعتزلة والأشعرية.

٤- الإيمان بالملائكة وأنهم من خلق الله تعالى، خلقوا من نور، يعبدونه ولا يعصونه.

٥- أن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب للبلاغ وهداية الناس، فيجب تصديقهم واتباعهم، ورسولنا محمد صلى الله عليه وسلم خاتمهم وأفضلهم، ورسالته ناسخة لكافة الرسالات، باقية إلى قيام الساعة، شاملة لجميع البشر، صالحة لكل زمان ومكان، فيجب اتباعه، وتقديم قوله على قول كل أحد، وتحكيمه في كل شيء، وكل دين سوى دينه باطل، فلا ينجو عند الله إلا من اتبعه مؤمنا به.

٦- الإيمان باليوم الآخر، وبالموت، وبالقبر وما فيه من نعيم وعذاب، والحشر للأجساد والأرواح، والإيمان بالحساب والصراط والميزان، والجنة لمن آمن، والنار لمن كفر.

٧- الإيمان بالقضاء والقدر، وأن كل شيء بقضاء الله وقدره، قبل أن يخلق الخلق، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وللعباد مشيئة تحت مشيئة الله تعالى، ليسوا مجبورين، كما تقول الجبرية، ولا يخلقون أفعالهم، كما تقول القدرية.

٨- أن المسلم يُحب لإسلامه، ويُبغض لعصيانه، فلا يجوز بغضه من كل وجه، فمن الدين موالاة المؤمنين ومحبتهم وتقديمهم، والصلاة على من مات منهم، برا كان أو فاجرا، وأن صاحب الكبيرة تحت مشيئة الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، ليس بناج مطلقا، كما تقول المرجئة، ولا بمخلد في النار، كما تقول الخوارج والمعتزلة.

٩- البراءة من الكافرين، وجهادهم باللسان، واليد، والقلب، وعدم التشبه بهم في شيء من خصائصهم، ودعوتهم إلى الإسلام، والبر بمن لم يترصد للمسلمين بعداوة.

١٠-وجوب تحليل ما أحل الله تعالى، وتحريم ما حرم.

١١-أن الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وأن الإيمان درجات، والناس فيه على مراتب، وأن العمل جزء وركن في الإيمان، يزول بزواله، وليس شرط

كمال فيه، كما تقول المرجئة.

١٢-الاعتقاد بأن من أنكر شيئا من الدين معلوما بالضرورة، أو شيئا مجمعا عليه فقد كفر، وكذا كل من أنكر آية من كتاب الله؛ ومن عمل بالسحر، أو استهزأ بالدين، أو كرهه، أو فضل عليه غيره، أو ساواه به، أو جوز الحكم بغير ما أنزل الله، أو زعم أن الشريعة لا تصلح لهذا الزمان، أو ذلك المكان، أو اعتقد جواز الخروج عن شريعة النبي ﷺ، أو استحل حراما، أو حرم حلالا، مجمعا عليه، أو سب الله تعالى، أو سب رسوله ﷺ، أو كفر الصحابة رضوان الله عليهم، فقد كفر.

١٣-ليس كل من قال لا إله إلا الله فهو ناج من النار، فالمنافقون كانوا يقولونها، لكنها لم تنفعهم، بل لا بد من العمل بمقتضاها، فمن أخل بها اختل إيمانه، ومن ناقضها بالقول أو العمل فقد كفر، فكما أن الإيمان قول وعمل، فكذلك الكفر.

١٤- وجوب محبة الصحابة رضوان الله عليهم جميعا، وهم جميعا عدول، وبعضهم أعلى من بعض، ولا نذكرهم إلا بخير، فحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان.[1]

فهذه عقيدة أهل السنة والجماعة، وبها يزكو الإنسان، ويرتقي في إنسانيته، ويمتثل لمقتضيات التفضيل، والعقيدة هي أساس التوجهات والأعمال، فإذا صلحت صلح العمل، وإذا فسدت فسد العمل والخلق، وانحدر الإنسان عن مرتبة الإنسانية إلى مرتبة الحيوانية..

ثانيا – **الالتزام بالإسلام عملا**. روى البخاري بسنده عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: (إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ)[2].

(١) انظر: عقيدة أبي عثمان الصابوني، العقيدة الطحاوية، اعتقاد أهل الحديث من المقالات للأشعري ١/ ٣٤٥، الإيمان لأبي عبيد، الإيمان الأوسط لابن تيمية، كتاب الردة من المغني لابن قدامة ١٠/ ٧٥، تحكيم القوانين لابن إبراهيم.

(٢) الصحيح، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ص٣ (١).

فهذا نص على أنه لا عمل إلا بنية، والنية محلها القلب، جاء في لسان العرب: "النية محلها القلب"(١)، والنية هي الإرادة الجازمة، فالاعتقاد يبعث النية، ويوجهها الوجهة المتلائمة مع مقتضياته، فإذا لم تلق مانعا أثمرت عملا.

إذن، أساس العمل الاعتقاد. إن وُجد، ولم يكن ثمة مانع، وُجد العمل، وإن عدم انعدم، وإن صح صح العمل، والعكس، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه البخاري بسنده عن النعمان بن بشير رضي الله عنه عن النبي ﷺ: قال: (أَلا إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلا وَهِيَ الْقَلْبُ) (٢).

فتلك نتائج مهمة، ومن الممتنع وجود عقيدة بلا عمل يترجم عنها، إلا في وجود مانع، فإذا وجدت العقيدة الجازمة، وانتفت الموانع، فلا بد من العمل،وإلا فانتفاء العمل دليل على انتفاء العقيدة.

ونصوص الشرع تبين هذه الحقيقة،كما في حديث النعمان الآنف، تبين أن المرء مؤاخذ بما في قلبه ونيته، خيرا كان أو شرا، ولو لم يعمل، لأجل مانع خارجي؛ لأن الأصل وجود العمل، وامتناعه لم يكن من ذات الإنسان، بل من غيره، يدل على هذا ما رواه البخاري بسنده عَنْ أَنسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي غَزَاةٍ فَقَالَ: (إِنَّ أَقْوَامًا بِالْمَدِينَةِ خَلْفَنَا مَا سَلَكْنَا شِعْبًا وَلا وَادِيًا إِلا وَهُمْ مَعَنَا فِيهِ، حَبَسَهُمُ الْعُذْرُ) (٣). وروى البخاري بسنده عن أَبِي بَكْرَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَكِلاهُمَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ، قِيلَ: فَهَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟، قَالَ: إِنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ) (٤).

فقد كتب لهم أجر الجهاد لأجل نيتهم الجازمة، لكن منعهم منه عذر خارجي، لو لم يكن لوجد منهم الجهاد، ومن هنا عوملوا معاملة العاملين، فنالوا بالنية الجازمة أجر المجاهد.

---

(١) ١٤/ ٣٤٣.

(٢) الصحيح، كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، ص٢٨ (٥٢).

(٣) الصحيح، كتاب الجهاد، باب: من حبسه العذر عن الغزو، ٣/ ١٠٤٤(٢٦٨٤).

(٤) الصحيح، كتاب الفتن، باب: إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، ٦/ ٢٥٩٤(٦٦٧٢).

والمقتول كانت نيته جازمة في قتل صاحبه، لكن منعه أنه سُبق بالقتل، ولو سَبق لما تردد، وقد فعل كل ما بوسعه، ومن هنا صار عليه مثل وزر من قتل، سواء بسواء.(١)

إذن العمل مرتبط بالاعتقاد، لا ينفك عنه إلا لمانع خارجي، ولشدة ارتباط العمل بالاعتقاد والنية؛ فإن الشارع يعامل المعتقد اعتقادا جازما معاملة العامل، ولو لم يعمل. وفي كل هذا رد على من زعم إمكانية وجود اعتقاد بلا عمل، من دون مانع، وهي مسألة كبيرة، كثر الخوض فيها بين أهل السنة والجماعة والمرجئة في القرن الثاني والثالث، حيث نشأ القول بأن الإيمان قول من دون عمل، فتصدى السلف لهذا القول المحدث المخالف للفطرة البشرية، والذي يقطع ما بين الضمير والسلوك، أو ما بين الباطن والظاهر:

- قال الإمام البخاري فيما نقله الإمام اللالكائي: "كتبت عن ألف نفر من العلماء وزيادة، لم أكتب إلا عمن قال: الإيمان قول وعمل، ولم أكتب عمن قال: الإيمان قول"(٢).

- وقال الإمام أبو بكر بن أبي شيبة: "الإيمان عندنا: قول وعمل، ويزيد وينقص"(٣).

- وقال الحافظ ابن مندة: "ذكر ما يدل على أن اسم الإيمان واقع على: من يصدق بجميع ما أتى به المصطفى عن الله تعالى، نية، وإقرارا، وعملا، وإيمانا وتصديقا؛ وأن من صدق، ولم يقر بلسانه، ولم يعمل بجوارحه الطاعات التي أمر بها لم يستحق اسم الإيمان؛ ومن أقر بلسانه، وعمل بجوارحه، ولم يصدق بذلك قلبه لم يستحق اسم الإيمان"(٤).

وحديث شعب الإيمان صريح في كون العمل من الإيمان، روى مسلم بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ، أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ: لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ؛ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنْ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنْ الإِيمَانِ)(٥)، فالمذكور في الحديث ثلاثة أمور، هي:

١ - الشهادة، وهي من عمل اللسان.

---

(١) انظر: الإيمان لابن تيمية، تحقيق: الألباني ص١٧٦-١٧٨، ١٩٠.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٥/ ٨٨٩.

(٣) الإيمان ص٤٦.

(٤) الإيمان ١/ ٣٠٥.

(٥) الصحيح، كتاب الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، ١/ ٦٣(٥٨).

٢- الحياء، وهو من عمل القلب.

٣- إماطة الأذى عن الطريق، وهو عمل الجوارح..

وكلها من الإيمان، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ (سورة الأنفال).

و{إنما} هنا للحصر، فلا إيمان بدون تلك الأعمال، والعاملون هم المؤمنون حقا.

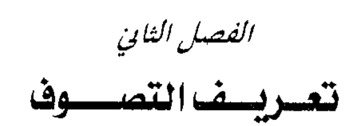
وبذا يتبين أن طريق السمو أمران:

الأول – الاعتقاد الصحيح.

الثاني – العمل الصحيح.

وقد بينا ما الاعتقاد الصحيح، وبينا التلازم بين الاعتقاد والعمل، وبذلك نكون قد أوضحنا الطريق إلى سمو الإنسانية.

* * *



الفصل الثاني

تعريف التصوف

المبحث الأول: أصل الاشتقاق.

المبحث الثاني: ماهية التصوف.

المبحث الثالث: حقيقة التصوف السني، والتصوف الفلسفي.

المبحث الرابع: الصوفية المعاصرة.



المبحث الأول

اشتقاق كلمة (صوفية)

مما لا يختلف فيه: أن الفكر الصوفي حادث في الإسلام..!!.

فقد مر عهد النبي ﷺ، وجيل الصحابة رضوان الله عليهم، والتابعين، وتابعيهم رحمهم الله، دون أن يكون لهذا الفكر أثر واضح، حتى حدث وظهر في نهاية القرن الثاني، والصوفية يقرون بهذا، لكن من جهة اللفظ دون المعنى، يقول النواوي: "فأما كلمة التصوف، فقد أجمع الكاتبون في هذا المقام على: أنها من الكلمات الاصطلاحية، التي طرأت في أواخر القرن الثاني للهجرة" (١).

فالصوفية يقرون بأن مصطلح (الصوفية) حادث. لكنهم يقولون: الأحوال الصوفية موجودة منذ عهد النبي ﷺ، تمثلت في أهل الصفة. ولأجله ذهب بعضهم إلى أن أصل التصوف مشتق من (الصُّفّة)، وهو مكان كان يأوي إليه الفقراء في مسجد النبي ﷺ. ومن ترجم منهم لأئمة التصوف: جعل أبا بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضوان الله عليهم أوائل الصوفية، ونسب إليهم كلمات في المقامات والأحوال.

والوصف المشترك بين جميع من نُسبوا إلى التصوف من أئمة القرون الثلاثة الأولى هو: الزهد، والمجاهدة. الزهد في متاع الحياة الدنيا، ومجاهدة النفس لتهذيبها، ونفي عيوبها.

ونتيجة هذا: تمثل التصوف في الزهد والمجاهد. فكل زاهدٍ مجاهدٍ متصوفٌ، ومن له حال في الزهد والمجاهدة فهو: صوفي. هكذا قال بعضهم !!. لكنهم لم يتفقوا على رأي واحد في أصل كلمة "صوفية" واشتقاقها، فما قرره بعضهم نقضه آخرون، وقد رجعوا بالكلمة إلى أصول ستة أو سبعة، هي:

١- **الصفّـــة**. وبهذا قال أبو عبد الرحمن السلمي (٢): "التصوف مأخوذ من أهل

---

(١) مقدمة التعرف لمذهب أهل التصوف ص٤.. ويقول أحمد المقرئ: "تصوف الرجل، وهو صوفي، من قوم صوفية، كلمة مولدة". المصباح المنير ص١٣٤

(٢) محمد بن الحسين، الذي كان رأسا في التصوف وأخباره، صنف لهم سننا، وتفسيرا، وتاريخا، وهو =

الصفة"[(١)]. وقال الكلاباذي: "وقال قوم: إنما سموا: صوفية. لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة، الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ"[(٢)].

وقال السهروردي: "وقيل: سموا صوفية. نسبة إلى الصفة.. وهذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي، ولكنه صحيح من حيث المعنى، لأن الصوفية يشاكلهم حال أولئك، لكونهم مجتمعين متألفين، متصاحبين لله، وفي الله، كأصحاب الصفة"[(٣)].

٢- **الصفـــاء**. قال الكلاباذي[(٤)]: "قالت طائفة: إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها، ونقاء آثارها. وقال بشر بن الحارث: الصوفي من صفا قلبه لله"[(٥)].

وقال السهروردي: "قيل: كان الاسم في الأصل صفوي، فاستثقل ذلك فجعل صوفيا"[(٦)].

وذكر نيكولسون[(٧)]: أن جمهور الصوفية ذهبوا إلى أن الصوفي مشتق من الصفاء، وأنه أحد خاصة الله، الذين طهر الله قلوبهم من كدورات الدنيا[(٨)].

= صاحب كتاب: (طبقات الصوفية)، ولد سنة ٣٢٥هـ، وتوفي سنة٤١٢هـ. انظر: طبقات الأولياء ص٣١٣ وذكر ابن الجوزي بسنده عن محمد بن يوسف القطان النيسابوري قال: "كان أبو عبد الرحمن السلمي غير ثقة، ولم يكن سمع من الأصم إلا شيئا يسيرا، فلما مات الحاكم أبو عبد الله ابن البيع، حدث عن الأصم بتاريخ يحي بن معين، وبأشياء كثيرة سواه، وكان يضع للصوفية الأحاديث". تلبيس إبليس ص١٦٤، وانظر الفتاوى ١/ ٤٢.

(١) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد ص٣٦٥.

(٢) التعرف ص٢٧.

(٣) عوارف المعارف ٥/ ٨٤.

(٤) هو أبو بكر محمد بن إبراهيم الكلاباذي البخاري، من حفاظ الحديث، له: "بحر الفوائد" جمع فيه ٥٩٢ حديثا، قيل عن كتابه: "لولا التعرف لما عرف التصوف"، توفي سنة ٣٨٠هـ. انظر: كشف الظنون ١/ ٢٢٥، الأعلام ٥/ ٢٩٥

(٥) التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٦.

(٦) عوارف المعارف ٥/ ٨٤، ذهب إلى هذا الرأي الكلاباذي في التعرف، وسيأتي كلامه.

(٧) هو رينولد ألين نيكلسون، مستشرق إنجليزي، يعد من أكبر الباحثين في التصوف، ولد سنة ١٨٦٨م، اهتم بالأدب العربي والفارسي، نشر ديوان (مثنوي معنوي) لجلال الدين الرومي، له كتب ومقالات في التصوف، حقق (تذكرة الأولياء) للعطار، و(اللمع) للطوسي، توفي سنة ١٩٤٥م. انظر: موسوعة المستشرقين ص٤١٥.

(٨) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٦٦.

٣- **الصف الأول**. قال الكلاباذي: "وقال قوم: إنما سموا صوفية. لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه"[(١)]. وقال السهروردي: "سموا صوفية، لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل، بارتفاع هممهم، وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه"[(٢)]، كقول الكلاباذي.

٤- **الصوف**. يقول الطوسي[(٣)]: "نسبوا إلى ظاهر اللبس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام، والصديقين، وشعار المساكين المتنسكين"[(٤)].

ويقول السهروردي[(٥)]: "ذهب قوم إلى أنهم سموا صوفية نسبة لهم إلى ظاهر اللبسة، لأنهم اختاروا لبس الصوف لكونه أرفق، ولكونه كان لباس الأنبياء عليهم السلام...فكان اختيارهم للبس الصوف لتركهم زينة الدنيا، وقناعتهم بسد الجوعة، وسترة العورة، واستغراقهم في أمر الآخرة، فلم يتفرغوا لملاذ النفوس وراحتها، لشدة شغلهم بخدمة مولاهم، وانصراف همهم إلى أمر الآخرة، وهذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق، لأنه يقال: تصوف؛ إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمص؛ إذا لبس القميص"[(٦)].

٥- **صوفة**. ذكر ابن طاهر المقدسي القيسراني بسنده إلى الحافظ أبي محمد عبد الغني ابن سعيد المقدسي قال: "سألت وليد بن القاسم: إلى أي شيء نسب الصوفي؟، فقال: كان

---

(١) التعرف ص٢٦-٢٧.

(٢) عوارف المعارف ٥/ ٨٤.

(٣) هو عبد الله بن علي الطوسي، كتابه من أقدم الكتب في علم التصوف، توفي سنة٣٧٨هـ. انظر: شذرات الذهب ٣/ ٩١، هدية العارفين ٥/ ٤٤٧
قال ابن الجوزي: "وصنف لهم أبو نصر السراج كتابه سماه: (لمع الصوفية)، ذكر فيه من الاعتقاد القبيح والكلام المرذول". تلبيس إبليس ص١٦٤

(٤) اللمع ص٤١.

(٥) هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله السهروردي، شيخ الصوفية ببغداد، توفي سنة ٦٣٢هـ، انظر: شذرات الذهب ٥/ ١٥٣، البداية والنهاية ١٣/ ١٣٨

(٦) عوارف المعارف، ملحق بالإحياء ٥/ ٨٣، وقد ذهب إلى هذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية ١١/ ١٩٥، وابن خلدون في المقدمة ص٤٦٧.

قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة، انقطعوا إلى الله عز وجل، وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية.

قال عبد الغني: هؤلاء المعروفون بصوفة، هم ولد الغوث بن مر"[١].

قال ابن الجوزي: "كانت النسبة في زمن رسول الله ﷺ إلى الإيمان والإسلام، فيقال: مؤمن مسلم. ثم حدث اسم زاهد وعابد، ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد، فتخلوا عن الدنيا، وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها، وأخلاقا تخلقوا بها، ورأوا أن أول من انفرد به بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام، رجل يقال له: صوفة. واسمه الغوث بن مر، فانتسبوا إليه، لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى، فسموا بالصوفية"[٢].

ثم ذكر أثر عبد الغني المقدسي الآنف الذكر، ثم قال: "وبالإسناد إلى الزبير بن بكار قال: كانت الإجازة بالحج للناس من عرفة إلى الغوث بن مر بن أدّ بن طابخة، ثم كانت في ولده، وكان يقال لهم: صوفة. وكان إذا حانت الإجازة قالت العرب: أجز صوفة. قال الزبير: قال أبو عبيدة: وصوفة وصوفان. يقال: لكل من ولي من البيت شيئا من غير أهله، أو قام بشيء من أمر المناسك، يقال لهم: صوفة وصوفان.

قال الزبير حدثني أبو الحسن الأثرم عن هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: إنما سمي الغوث بن مر صوفة؛ لأنه ما كان يعيش لأمه ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت، فقيل له صوفة، ولولده من بعده"[٣].

٦- صوفانة. قال ابن الجوزي: "وقد ذهب إلى أنه من الصوفانة، وهي بقلة رعناء قصيرة، فنسبوا إليها لاجتزائهم بنبات الصحراء، وهذا أيضا غلط، لأنه لو نسبوا إليها لقيل: صوفاني.

وقال: آخرون: هو منسوب إلى صوفة القفا. وهي الشعيرات النابتة في مؤخره،

(١) صفوة التصوف ص١٥٤.
(٢) تلبيس إبليس ص١٦١.
(٣) تلبيس إبليس ص١٦٢،١٦١

كأن الصوفي عطف به إلى الحق، وصرفه عن الخلق"[١].

٧- النسبة إلى جميع ما سبق: الصف الأول، والصفة، والصوف، والصفاء.

نحا إلى هذا الرأي الكلاباذي، حيث صحح نسبة الصوفية إلى جميع ما ذكر باعتبار المعنى، وإن كان يقر باستحالة ذلك لغة، قال: "وأما من نسبهم إلى الصفة والصوف، فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم، وذلك أنهم قوم قد تركوا الدنيا...ومن نسبهم إلى الصفة والصف الأول، فإنه عبر عن أسرارهم وبواطنهم...

فقد اجتمعت هذه الأوصاف كلها، ومعاني هذه الأسماء كلها في أسامي القوم وألقابهم، وصححت هذه العبارات، وقربت هذه المآخذ.

وإن كانت هذه الألفاظ متغيرة في الظاهر، فإن المعاني متفقة:

- لأنها إن أخذت من الصفاء والصفوة كانت: صفوية.
- وإن أضيفت إلى الصف والصفة، كانت: صَفية، وصُفية.
- ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية[٢]، وزيادتها في لفظ: الصَفية. والصُفية إنما كانت من تداول الألسن.
- وإن جعل مأخذه من الصوف، استقام اللفظ، وصحت العبارة من حيث اللغة.

وجميع المعاني كلها من التخلي عن الدنيا، وعزوف النفس عنها، وترك الأوطان ولزوم الأسفار"[٣].

وصنيع الكلاباذي ليس بغريب على النهج الصوفي، فقد رأيناه في كلام السهروردي حينما قال: "قيل: كان الاسم في الأصل صفوي، فاستثقل ذلك فجعل صوفيا"[٤].

والملاحظ في كلامه ؟؟!!.. افتراض أن أصل الكلمة هي:

(١) تلبيس إبليس ص١٦٣.
(٢) هكذا في الكتاب، ويفترض أن تكون: "صفوية".
(٣) التعرف ٢٧-٣٢.
(٤) عوارف المعارف ٥/ ٨٤، ذهب إلى هذا الرأي الكلاباذي في التعرف، وسيأتي كلامه.

- صَفِّيَة من الصف، وصُفِّيَّة من الصفة، وصفوية من الصفاء.

وإنما انقلبت إلى (صوفية) بسبب تداول الألسن، حيث زادت الواو في: صَفِّيَّة، وصُفِّيَّة.

وتبادل الواو والفاء المواقع في:صفوية..!!، وهذا قول يحتاج إلى دليل، ولم يقم عليه دليلا، ولم أره لغيره.

نقد الصوفية لهذه التعريفات.

إن أكثر هذه الأقوال رواجا: النسبة إلى الصفاء. فقد ذكر نيكلسون: أن مقابل كل تعريف ينسب الصوفية إلى الصفة: اثني عشر تعريفا ينسبها إلى الصفاء، وذلك بالنظر في تعريفات الأئمة الصوفية، في الفترة الممتدة بين عام ٢٠٠ إلى ٤٤٠ هـ، يقول:

"يتبين من النظر في التعريفات أن الزمن الذي وضعت فيه يكاد يقرب من قرنين ونصف؛ لأن أولها هو تعريف معروف الكرخي [(١)] المتوفى سنة ٢٠٠هـ، وآخرها تعريف أبي سعيد بن أبي الخير المتوفى سنة ٤٤٠هـ. [(٢)] ويتبين أيضا أنها تعريفات من أنواع مختلفة:

- إذ منها الثيوسوفي المتصل بأحوال الصوفية.
- ومنها المتصل بوحدة الوجود.
- كما أن منها الأخلاقي اللغوي، وهو ما أشبه بالحكم.

وليس في عصرنا الحاضر من ينكر اشتقاق كلمة الصوفي من الصوف، ولكن الناظر في التعريفات التي ذكرناها، سيظهر له في وضوح، أن الصوفية أنفسهم لم يأخذوا بهذا الرأي، فإنا نجد في مقابل كل تعريف، ينسب الصوفية إلى لبس الصوف، اثني عشر

(١) هو معروف بن فيروز الكرخي، أحد سادات الصوفية، كان أبواه نصرانيين، فأسلما، قالوا عنه: "قبره ترياق مجرب، لقضاء الحوائج" مات ببغداد سنة ٢٠٠هـ. انظر: طبقات الأولياء ٢٨٠، كشف المحجوب ١/ ٣٢٥

(٢) هو أبو سعيد ابن أبي الخير فهو: فضل الله بن أحمد بن علي الميهني، من ميهنة، مدينة بين سرخس وأبيورد، ولد سنة ٣٥٧هـ، وصف بأنه صاحب الكرامات والأحوال، وبسلطان المحبين، وملك ملوك الصوفيين، كان من أهل الرياضات الشاقة، والاعتكاف في الزوايا، قالوا عنه أنه هو وأبو الحسن الخرقاني كانا من أكبر المروجين لمذهب وحدة الوجود، وأول من صاغ عقائده نظما بالفارسية، وأول من أسس خانقاهات في الإسلام، مات سنة ٤٤٠هـ. انظر: طبقات الأولياء ص٢٧٢، كشف المحجوب ١/ ٦٥-٣٧٩،٦٧.

تعريفا، يشير إلى اشتقاق كلمة الصوفي من الصفاء" [(١)]. فهذا ما اشتهر في تعريفات من تقدم من الأئمة المتصوفة: النسبة إلى الصفاء.

فهو التعريف الشائع المشهور، أما من بعدهم، خصوصا المعاصرين، فقد صاروا إلى ترجيح النسبة إلى الصوف، على الرغم من أن أئمة الصوفية لم يأبهوا لهذا الرأي، كما ذكر نيكلسون آنفا، وكما يذكر القشيري والهجويري.

ثم تأتي في المرتبة بعدهما النسبة إلى الصفة وإلى الصف الأول، فقد قال بها جمع من المتقدمين، لكن يبدو أن القائلين بالنسبة إلى الصفة أكثر.وأما النسبة إلى الصوفة، فهي تأتي على معنيين:

- **الأول:** نسبة إلى رجل يدعى: صوفة. وهو الغوث بن مر بن أدّ.
- **الثاني:** نسبة إلى صوفة القفا، وهي: شعيرات مهملة في قفا الرأس.

فهذه النسبة، والنسبة إلى الصوفانة: بقلة تنبت في الصحراء. قد ذكرت، لكن ليس على ألسنة المتصوفة، وليس لها ثقل يوازي الأربعة الأولى، وإن كانت الأربعة فيما بينها متفاوتة، على ما سبق تفصيله.

ويلاحظ أن جميع النسب السابقة لا تصح لغة، باعتراف أئمة التصوف، وإن كان ثبوتها أو بطلانها لغة لا تشترط فيها شهادتهم، بل يرجع إلى اللغة، غير أن إقرارهم مفيد في كل حال.

يقول القشيري [(٢)]: "هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقال: رجل صوفي. وللجماعة: صوفية. ومن يتوصل إلى ذلك، يقال له: متصوف. وللجماعة: المتصوفة.

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٢٨، وكلمة "ثيو سوفي" يونانية، معناها الحكمة الإلهية، ثيو (Theism): الإله؛ سوفي (Sophy):الحكمة.. انظر: المعجم الفلسفي ١/ ٣٦٠ (مادة: التوحيد)، المورد ص ٨٧٩ (مادة Sophy).

(٢) هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ، صاحب الرسالة والتفسير، صحب أبا علي الدقاق، وأخذ الفقه عنه، والأصول على ابن فورك، وأبي إسحاق الإسفراييني، ونظر في كتب الباقلاني ، وهو من أئمة الصوفية الأشاعرة، له دور كبير في الدفاع عن عقيدة الأشاعرة، كتب رسالة في ذلك هي (الشكاية) ولد سنة ٣٧٧هـ، وتوفي سنة ٤٦٥. انظر: طبقات الأولياء ص٢٥٧، موقف ابن تيمية من الأشاعرة٢/ ٥٩١-٥٩٩

وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية: قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه: أنه كاللقب.

- فأما قول من قال: إنه من الصوف. ولهذا يقال: تصوف. إذا لبس الصوف. كما يقال: تقمص. إذا لبس القميص. فذلك وجه، لكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف.

- ومن قال: إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي.[1]

- ومن قال إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة.

- وقول من قال: إنه مشتق من الصف. فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف.

ثم إنه هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ، واستحقاق اشتقاق".[2]

يلخص القشيري رأيه في كلمات: "وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية: قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه: أنه كاللقب".

لقد رفض هذه النسب جميعا لغة واشتقاقا، ولم يأبه للنسبة إلى الصفة والصفاء من حيث المعنى، إلا الصف، فصحح المعنى، ورد الاشتقاق. وأما الصوف فقد صحح الاشتقاق منه لغة، لكنه حكم ببطلان النسبة إليه !!.. علل ذلك: بأن القوم لم يختصوا بلبس الصوف.

فالنسب كلها باطلة لغة إذن، يستثنى منها:

(١) ومن جهة المعنى كذلك ، فلم يكن أهل الصفة متصوفة، ولا خبر لهم بأفكار الصوفية، ولشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة في إبطال تصوف أهل الصفة. انظر الفتاوى ١١/ ٣٧، ٧١.. قال ابن الجوزي: "وهؤلاء القوم إنما قعدوا في المسجد ضرورة، وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة، فلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال، وخرجوا، ونسبة الصوفي إلى أهل الصفة غلط، لأنه لو كان كذلك لقيل: صفي" تلبيس إبليس ص١٦٢، ١٦٣.

(٢) الرسالة ٢/ ٥٥٠-٥٥١.

- النسبة إلى الصوف.

- والنسبة إلى صوفة.

فهاتان النسبتان صحيحتان لغة، لكن الثانية منها غير مشهورة، فأئمة التصوف، كالطوسي، والكلاباذي، والقشيري، والسهروردي وغيرهم، لم يذكروها ألبتة، فهي مطّرحة عندهم إذن، ويشكل عليها: أن لقب (صوفية) لم يعرف ولم يشتهر إلا في القرن الثاني، بينما هؤلاء الزهاد والعباد ظهروا في فترة مبكرة في القرن الأول في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، فلو كان هذا اللقب مستمدا من هذا الاسم (صوفة) فلم لم يطلق عليهم في ذلك الوقت؟، ولم تأخر حتى منتصف القرن الثاني إلى نهايته؟. فالاسم (صوفة) موجود منذ الجاهلية، والمنقطعون الزهاد العباد موجودون، ومع ذلك لم يطلق عليهم اسم (صوفية) حتى حل القرن الثاني، ومر نصفه، ثم بدأ هذا الاسم بالظهور، كما ثبت بالبحث التاريخي، فهذا مما يضعف هذه النسبة.

- فلم تبق نسبة صحيحة منها، من حيث اللغة، سوى النسبة إلى الصوف. فهذه مقبولة لغة، أما من حيث المعنى فقد رُدّت كذلك بأقوال أقطاب التصوف، كالقشيري والهجويري، وإن كانت مقبولة عند غيرهما كالطوسي والسهروردي.

والنتيجة التي نخرج بها من هذا العرض: أن الصوفية لم يتفقوا على نسبة معينة، فإذا اطرحنا ما ثبت بطلانه لغة، وهو الواجب، لأنه لا وجه لإثبات نسبة خاطئة لغة إلا سفسطة، بقيت النسبة الصحيحة لغة: (الصوف). وهذه أيضا لم تسلم من النقد والرد، وكان علة ذلك، كما ذكر القشيري: أن القوم لم يختصوا ولم يشتهروا به. قال: "القوم لم يختصوا بلبس الصوف"[1].

وهذه شهادة خطيرة، فيها نقض لقول من ادعى أن الصوفية اشتهروا بلباس الصوف، شهد بها إمام عارف من أئمة الصوفية المتقدمين، العارفين بأحوال بدايات التصوف، حيث عاش في القرنين الرابع والخامس (٣٧٧-٤٦٥)، فهو من الجيل الثالث أو الرابع، والتصوف إنما نشأ في هذه الأجيال، وكل ما لم يكن في هذه الفترة فليس من

(١) الرسالة ٢/ ٥٥٠، ٥٥١ .

التصوف قطعا؛ لأن أهلها هم أئمة المذهب، وواضعوا أسسه، لا يختلف على هذا أحد.

ومما يعطي الشهادة قيمة أكبر، أنا لم نسمع بإمام صوفي انبرى للرد عليه وإبطال زعمه هذا، فسكوتهم دليل موافقتهم له، ويبعد أن يكونوا غير مطلعين على كتابه، بل يستحيل، فكتابه (الرسالة) من أشهر كتب التصوف، فمن الذي لا يعرفه من الصوفية؟!.

بل سايره على هذا الرأي، ووافقه: إمام آخر معاصر له هو الهجويري[(١)]، حيث قال: "واشتقاق هذا الاسم لا يصلح على مقتضى اللغة، من أي معنى، لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشتق منه، وهم يشتقون الشيء من شيء مجانس له، وكل ما هو كائن ضد الصفاء، ولا يشتق الشيء من ضده، وهذا المعنى أظهر من الشمس عند أهله، ولا يحتاج إلى العبارة"[(٢)].

القول الراجح في نسبة الصوفية.

بقيت نسبة أخيرة لم يذكرها أحد من المتصوفة..!!..

فقد رجع بعض الباحثين والمؤرخين، المختصين بعلوم الديانات القديمة: الهندية والفلسفية، من غير المتصوفة، بالكلمة إلى أصل يوناني، هو كلمة: (سوفيا)، ومعناها: الحكمة. وأول من عرف بهذا الرأي: البيروني صاحب كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، وتبعه عليه جمع، خصوصا الباحثين المعاصرين، وفيما يلي أقوال الذين يقررون أجنبية المصطلح والفكرة عن البيئة الإسلامية:

١- يقول أبو الريحان البيروني[(٣)] مبينا اعتقادات فلاسفة الهند القدماء: "ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط، لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي الغزنوي الحنفي الصوفي، صنف: (ثواقب الأخبار)، و (كشف المحجوب لأرباب القلوب) في التصوف، توفي سنة٤٦٥هـ. انظر: هدية العارفين ٥/ ٦٩١

(٢) كشف المحجوب ١/ ٢٣٠، ٢٣١.

(٣) هو أبو الريحان محمد بن أحمد، فيلسوف، رياضي، مؤرخ، لغوي، من أهل خوارزم، اطلع على فلسفة اليونان والهند، ولد سنة ٣٦٢هـ وتوفي سنة ٤٤٠ هـ. انظر: عيون الأنباء ٣/ ٢٩، بغية الوعاة ١/ ٥٠، الأعلام ٥/ ٣١٤

- وهذا رأي (السوفية) وهم الحكماء، فإن (سوف) باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف (بيلاسوبا)، أي محب الحكمة.

- ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم، سموا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى (الصفة)، وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ثم صُحّف بعد ذلك، فصُيّر من صوف التيوس"[(١)].

٢-بهذا قال كل من: المستشرق الألماني فون هامر، ومحمد لطفي جمعة، وعبد العزيز إسلامبولي، ذهبوا إلى ما ذكره البيروني آنفا.[(٢)]

٣-المستشرق نيكلسون في كتابه: (الصوفية في الإسلام) قال: "وكلمة Mysticالتي انحدرت من الديانة الإغريقية إلى الآداب الأوروبية، يقابلها في العربية والفارسية والتركية، لغات الإسلام الثلاث الرئيسة، كلمة (صوفي)، واللفظان على كل حال ليسا مترادفين تماما، لأن للفظة الصوفي مدلول ديني خاص، وقد قيدها بالصوفية الذين يدينون الدين الإسلامي، والكلمة العربية وإن اكتسبت على مدى الأيام مدلول الكلمة الإغريقية الواسع: شفاه مقفلة بالأسرار القدسية، وعيون مغمضة على النشوة الحالمة؛ إلا أن مدلولها كان متواضعا، يوم جرت على الألسنة لأول مرة، حوالي نهاية القرن الثاني الهجري"[(٣)].

- الشاهد من كلامه: أن الكلمة اكتسبت مدلول الكلمة الإغريقية على مدى الأيام، فهذا الرأي يرجع بمضمون الفكرة إلى جهة إغريقية، وهذا هو المهم.

٤- إبراهيم هلال قال: "على أن الأصل في تسمية هذا المذهب بالتصوف، وأصحابه بالصوفية، يوقفنا على أن التصوف في أصله إنما هو استيراد أجنبي، ليس للإسلام فيه شيء، لا في نشأته، ولا في طريقته المتزيدة، ولا في غايته أو غاياته

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص٢٧، وفي قول البيروني جواب لقول من قال: لو كان "صوفي" مأخوذ من "سوفيا" لقيل: "سوفي"، انظر التصوف في الإسلام، عمر فروخ ص٢٤، ٢٩.

(٢) انظر: التصوف المنشأ والمصادر ص٣٣، قضية التصوف، المنقذ من الضلال، ص٣٢.

(٣) ص١٠، عن كلمة (Mystic) ومعناها، ومرادفاتها في اللغات الأخرى، انظر: المعجم الفلسفي ١/ ٢٨٢،٧٤٧.

المتعددة[1].

٥-الدكتور محمد جميل غازي، الذي قال: "الصوفية كما نعلم اسم يوناني قديم مأخوذ من الحكمة (صوفيا) وليس كما يقولون إنه مأخوذ من الصوف"[2].

٦-إحسان إلهي ظهير حيث ذهب إلى أنه لا اعتدال التصوف.[3]

٧- المقبلي قال: "فالتصوف ليس من مسمى الدين، لأن الدين كمل قبله، أعني دين الإسلام، ولا هو من النعمة، لأنها تمت قبله، وليس التصوف داخلا في مسمى الإسلام، لأن الإسلام تم قبله، وهم معترفون بالغيرية، فحينئذ هو بدعة ضلالة"[4]. ولهذا الرأي أدلة ترجحه على النسب السابقة، وبخاصة النسبة إلى الصوف، فمن ذلك:

أولا: التشابه ما بين كلمتي (صوفية) و (سوفية) في اللفظ والرسم، وجواز التبديل بين الحرفين؛ السين والصاد.

ثانيا: اتحاد مدلول الكلمتين: (سوفية)، (صوفية)؛ فمدلولهما: الحكمة. يبين هذا:

١- أن الصوفي عند الصوفية هو الحكيم، وهو صاحب الحكمة؛ ولذا يكثر في كلامهم هذا الوصف، ويجعلونه وصفا لازما للصوفي، فمن لم يكن حكيما فليس له حظ من اللقب، هكذا يقرر ابن عربي – وغيره – فيقول: "ومن شروط المنعوت بالتصوف: أن يكون حكيما ذا حكمة. وإن لم يكن، فلا حظ له من هذا اللقب"[5].

٢-وكلمة (سوف) باليونانية تعنى الحكمة كذلك، والفيلاسوف هو محب الحكمة، وفق ما ذكر البيروني آنفا.. فإذا كانت الحكمة هي التصوف، والحكيم هو الصوفي.. والحكمة هي (سوف)، والحكماء هم السوفية، فأي اتفاق بعد هذا؟[6]

---

(١) قطر الولي ص١٨١.
(٢) الصوفية الوجه الآخر ص٤٧.
(٣) التصوف المنشأ والمصادر ص٦.
(٤) العلم الشامخ ص٤٧٠.
(٥) الفتوحات المكية ٢/ ٢٦٦.
(٦) يقول نيكلسون: "بعض الباحثين من الأوربيين يردها إلى الكلمة الإغريقية: سوفوس، بمعنى ثيوصوفي".. الصوفية في الإسلام ص١١.. ثيوصوفي: الحكيم الإلهي؛ ثيو = إله، صوفي = الحكيم..تقدم ص٦٧، حاشية (١).

يقول عبد الواحد يحيى، وهو فرنسي معاصر، اسمه: رينيه جينو، أسلم وتصوف: «وأما أصل الكلمة، فقد اختلف فيه اختلافا كبيرا، ووضعت فروض متعددة، وليس بعضها أولى من بعض، وكلها غير مقبولة، إنها في الحقيقة تسمية رمزية.!!.

وإذا أردنا تفسيرها، ينبغي لنا أن نرجع إلى القيمة العددية لحروفها، وإنه لمن الرائع أن نلاحظ: أن القيمة العددية لحروف (صوفي)، تمثل القيمة العددية لحروف (الحكيم الإلهي). فيكون الصوفي الحقيقي إذن هو:

الرجل الذي وصل إلى الحكمة، إنه (العارف بالله)؛ إذ أن الله لا يعرف إلا به"[1].

وتأتي قيمة هذا النص، من كون الدكتور عبد الحليم محمود، شيخ المتصوفة في هذا العصر، يعلي من شأن صاحبه، ويجعل منه المتصوف المحقق، العارف بالله. فهو يعبر عن التصوف بعمق وإدراك لحقائقه إذن[2]. وهكذا كل من تبحر في التصوف، وجد نفسه أمام هذه النتيجة ولا بد.

ثالثا: مضمون التصوف يوافق مضمون الفلسفة (سوفية)، فكلاهما يرميان إلى التشبه بالإله، وهذا يتبين من تعريف (التصوف) و (الفلسفة) :

- قال الجرجاني: "الفلسفة التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية، لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق ﷺ في قوله: (تخلقوا بأخلاق الله) [3]؛ أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات، والتجرد من الجسميات"[4].

- وابن عربي يقول شعراً: "فاعلم أن التصوف تشبيه بخالقنا لأنه خلق فانظر ترى عجباً"[5].

رابعا: كان عند قدماء اليونان: مذهب روحي يعتنقه النساك والزهاد، ينأون بجانبهم عن الدنيا، ويلجئون إلى أنواع المجاهدات والرياضات الروحية، يتقربون بأرواحهم إلى

---

(١) قضية التصوف، المنقذ من الضلال، عبدالحليم محمود، ص٣٢، وانظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي ١/ ٣٥٩.
(٢) انظر: قضية التصوف، المدرسة الشاذلية، ص٢٨١.
(٣) سيأتي تخريجه.
(٤) التعريفات ص٧٣.
(٥) الفتوحات ٢/ ٢٦٦.

خالقهم، لتلقي الحكمة والمعارف القدسية، كان يطلق عليهم لقب: (تيو صوفية)، ومعناه: الحكماء الإلهيون. وإذا تأملنا هذا المذهب، وما يدعوا إليه الصوفية، وجدناهما سواء، كما أنهما سواء في اللقب.[١]

خامسا: من هذا القبيل طائفة من الهنود القدامى، كانوا يعرفون باسم: (جيمنو صوفيا) ومعناه: الحكيم العاري. كانوا يقضون حياتهم في السياحة، متأملين الله تعالى. وهذا أيضا مذهب يعتنقه الصوفية في الإسلام: السياحة، والتأمل.[٢]

إذن هي فكرة قديمة، تجتمع كلها في لقب الحكمة (= صوفية، أو سوفية).

ولهذا الرأي إشارة محتملة في كلام القشيري والهجويري، اللذين قررا أنها كلمة جامدة غير مشتقة، وربما سبب جمودها كونها أعجمية.. نعم يوجد في العربية ألفاظ جامدة، والكلمات المعرّبة كذلك جامدة، وليس هذا بحثنا، إنما تحرير كلام هؤلاء الذين نفوا اشتقاقها، فإنه يحتمل الإشارة إلى أجنبيتها، فلنعد النظر فيما قاله القشيري والهجويري في هذا المقام:

- قال القشيري: "وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب .. القوم لم يختصوا بلبس الصوف"[٣].

- وقال الهجويري: "واشتقاق هذا الاسم لا يصلح على مقتضى اللغة، من أي معنى"[٤].

- وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره المستشرق نيكلسون بقوله: "ولكن الناظر في التعريفات التي ذكرناها، سيظهر له في وضوح، أن الصوفية أنفسهم لم يأخذوا بهذا الرأي، فإنا نجد في مقابل كل تعريف، ينسب الصوفية إلى لبس الصوف، اثني عشر تعريفا، يشير إلى اشتقاق كلمة الصوفي من الصفاء"[٥].

---

(١) انظر: أضواء على التصوف، طلعت غنام ص٦٦.
(٢) نشأة الفكر الفلسفي ٣/ ٤٢.
(٣) الرسالة ٢/ ٥٥٠، ٥٥١.
(٤) كشف المحجوب ١/ ٢٣٠، ٢٣١.
(٥) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٢٨، وكلمة "ثيو سوفي" يونانية، معناها الحكمة الإلهية، ثيو (Theism): الإله؛ سوفي (Sophy): الحكمة.. انظر: المعجم الفلسفي ١/ ٣٦٠ (مادة: التوحيد)، المورد ص ٨٧٩ (مادة Sophy).

إذن النتيجة المهمة هنا:

- أن القوم لم يختصوا بلبس الصوف.

- ولا يشهد لاسم (صوفية) من حيث العربية، قياس ولا اشتقاق.

- والصوفية لم يأخذوا بهذا الرأي. فالقشيري استظهر أنه لقب، ومنع هو والهجويري أن يكون له أصل لغوي..!!.

كل هذه إشارات إلى أعجمية الكلمة، وإن لم يصرحا بذلك، وإن حاولا التفلت من هذه النتيجة، بأشياء من قبيل تعظيم الاسم أن يكون له جنس يشتق منه، كما فعل الهجويري، غير أن هذا التسليم، بمنع اشتقاق الكلمة لغة، مع استظهار القشيري أنها لقب، يرجح أن الكلمة أعجمية، يدل على هذا: أن أحدا من أهل اللغة لم يقل في هذه الكلمة أنها جامدة، كما قيل في لفظ "الله". بل الذي قالوه إنها كلمة مولدة، يقول أحمد المقرئ:

" تصوف الرجل، وهو صوفي، من قوم صوفية، كلمة مولدة"[١].

وكأنهما عرفا بذلك، وهذا محتمل، لكن لم يكن من السهولة التصريح بأن أصل الكلمة يونانية فلسفية، تدل على مذهب قديم، له قواعد وأصول معروفة، تتشابه مع أصول الصوفية في الإسلام، فمثل هذا لا يمكن أن يفصح به إمام صوفي، وإلا كان عونا على نقض مذهبه!!.

فالكلمة إذن ليست عربية، بل هي يونانية، أصلها: (سوفية)، لما دخلت إلى العربية، بدخول فلسفتها ومضمونها، غُيِّر حرف السين فأشبع فصُيِّر صادا، إما عمدا أو اتفاقا، لقرب المخارج، فدخلت الكلمة في العربية لفظا ومعنى، ساعد عليه جواز قلب السين صاد في اللغة العربية[٢].

واستفادوا من هذا التحوير: التعمية والتضليل عن أصل الفكرة. فهم (صوفية) في

---

(١) المصباح المنير ص١٣٤.
(٢) شاهد هذا ما ورد عن أئمة القراءات جواز قراءة قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم}، بالسين بدل الصاد.

الظاهر، نسبة إلى اللباس، وفي الباطن (سوفية) نسبة إلى الفلسفة اليونانية الهندية، يقول الدكتور عمر فروخ: "كانوا، في حال اجتماعهم مع غيرهم، يحافظون على ظاهر الدين الإسلامي، وعلى فرائضه، أما في خلواتهم، وفيما بينهم، فكان لهم أشياء يستحي العاقل من ذكرها"[(١)].

* * *

(١) التصوف في الإسلام ص٢٠-٢١.

المبحث الثاني

ماهيـــة التصـــوف

تتضح ماهية التصوف من خلال الكلام في المسائل التالية:

أولا - الفناء.

ثانيا - الحلول والاتحاد والوحدة.

أولا - الفناء.

هناك من يظن أن التصوف هو الزهد والفقر؛ ولأجله وقع كثير من اللبس في شأن التصوف. فقد ذهب بعض الباحثين إلى تصحيح بعض المناهج الصوفية، ظنا منهم أن الزهد والفقر هما حقيقة التصوف، وليس الأمر كذلك، بل التصوف شيء آخر غير الزهد والفقر، بل لا يشترط فيه التحقق بالزهد الفقر. وهذه إفادات المختصين، متقدمين ومتأخرين، متصوفة وباحثين في التصوف:

١- يقول السهروردي: "التصوف غير الفقر[(١)]، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر، ومعاني الزهد، مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيا، وإن كان زاهدا فقيرا"[(٢)].

٢- يقول ابن الجوزي: "التصوف مذهب معروف، يزيد على الزهد. يدل على الفرق بينهما: أن الزهد لم يذمه أحد، وقد ذموا التصوف"[(٣)]. ويقول: "الصوفية من جملة الزهاد، وقد ذكرنا تلبيس إبليس على الزهاد، إلا أن الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال، وتوسموا بسمات، فاحتجنا إلى إفرادهم بالذكر"[(٤)].

٣- يقول نيكلسون: "والصوفية الأولون كانوا في الحقيقة زهادا وادعين، أكثر منهم

(١) في الكتاب: "الفقير"، والصواب ما أثبته.
(٢) عوارف المعارف، ملحق بالإحياء ٥/٧٩.
(٣) تلبيس إبليس ص١٦٥.
(٤) تلبيس إبليس ص١٦١.

متصوفة"[(١)].

٤- يقول عبد الحليم محمود: "الزهد في الدنيا شيء، والتصوف شيء آخر، ولا يلزم عن كون الصوفي زاهدا، أن يكون التصوف هو الزهد"[(٢)].

٥- تقول الدكتورة سعاد الحكيم[(٣)]: "البداية لم تكن - كما ظن بعض الباحثين - في الزهد، الزهد يتبع الحياة النفسية، بل تجلت في حالات الوجد، التي كانت خير تعبير عن إحساس العبد بالحضور الإلهي"[(٤)].

يقول الشيخ محمد زكي إبراهيم[(٥)]: "الصوفي أكثر من زاهد؛ إذ الزاهد في الدنيا زاهد في لا شيء، أما الصوفي فلا يزهد إلا فيما يحجبه عن الله"[(٦)]. أي ليس كل زاهد فهو صوفي بالمعني الحقيقي.. وهذه هي الحقيقة. فإذا لم يكن التصوف هو الزهد والفقر، فما يكون؟.

الجواب من كلام أئمة الصوفية، في تعريفهم للتصوف، كما يلي:

١- يقول التفتازاني[(٧)]: "الفناء في الحقيقة المطلقة، وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق"[(٨)].

٢- يقول الشيخ محمد زكي إبراهيم: "التصوف فناء صفة العبد، ببقاء صفة المعبود"[(٩)].

وبهذا قال أئمة التصوف الأوائل:

١- يقول الطوسي: "الفانون بما وجدوا، لأن كل واجد قد فني بما وجد"[(١٠)].

---

(١) الصوفية في الإسلام ص١٢.
(٢) قضية التصوف: المنقذ من الضلال ص٤٠.
(٣) باحثة معاصرة في التصوف، وابن عربي خاصة.
(٤) عودة الواصل ص٨٩.
(٥) صوفي معاصر، رائد العشيرة المحمدية في مصر، وله موقع على الانترنت.
(٦) مجلة التصوف الإسلامي الصادرة عن المجلس الصوفي الأعلى في مصر، عدد رجب ١٤١٤هـ ص٤٢.
(٧) شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر، توفي قبل أعوام.
(٨) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٥٩.
(٩) مجلة التصوف الإسلامي الصادرة عن المجلس الصوفي الأعلى في مصر، عدد رجب ١٤١٤هـ ص٤٢.
(١٠) اللمع ص٤٧.

٢- يقول الهجويري: "الصوفي هو الفاني عن نفسه، والباقي بالحق، قد تحرر من قبضة الطبائع، واتصل بحقيقة الحقائق، والمتصوف هو من يطلب هذه الدرجة بالمجاهدة، ويقوم نفسه في الطلب على معاملاتهم"[(١)].

٣- يقول أبو المواهب الشاذلي[(٢)]: "الفنا هو أساس الطريق، وبه يتوصل إلى مقام التحقيق، ومن لم يجد بمهر الفنا، لم يستجل طلعة الحَسْنا، وليس له في غد واليوم نصيب مع القوم"[(٣)].

ونجد أئمة التصوف يذكرون مصطلحات أخرى غير الفناء، غير أنها كلها تدور حول معنى الفناء، كالاصطلام، والمحو، والسكر، والجذب، والوجد، والاضمحلال:

١- قال القشيري: "ويقال: الصوفي: المصطلم عنه بما لاح من الحق"[(٤)]. والاصطلام هو الفناء، وأقوال الأئمة الصوفية، كثيرة في هذا المعنى، من ذلك قولهم:

- "الاصطلام الذاتي: هو غيبوبة العبد عن وجوده، بجاذب من الحضرة الإلهية الذاتية، فيذهب عن حسه، ويفنى عن نفسه، وهذا هو مقام السكر"[(٥)].

٢- قال الجنيد: "أن يميتك الحق عنك، ويحييك به"[(٦)].

٣- قال أبو يعقوب المزايلي: "التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية"[(٧)].

إذن حقيقة التصوف هو الفناء.. وبهذا قال نيكلسون في رسالته: (هدف التصوف الإسلامي)، التي نشرها عفيفي ضمن رسائله تحت عنوان: (في التصوف الإسلامي وتاريخه).

---

(١) كشف المحجوب ١/ ٢٣١.
(٢) هو جمال الدين أبو المواهب محمد المصري المتوفى سنة ٨٨١هـ، كان يغلب عليه السكر، فيتمايل في الجامع الأزهر، وله كتاب القانون في علوم الطائفة. انظر: هدية العارفين ٤/ ٢٤٤، الطبقات الكبرى للشعراني٢/ ٦٧-٨١.
(٣) قوانين حكم الإشراق ص٦٠.
(٤) الرسالة ٢/ ٥٥٧.
(٥) معجم اصطلاحات الصوفية ص٤٤، وهو تعريف الجيلي.
(٦) الرسالة ٢/ ٥٥١.
(٧) الرسالة ٢/ ٥٥٦.

فما الفناء؟، وكيف يكون؟. الفناء يكون عن الأخلاق البشرية، والبقاء بالصفات الإلهية، كذلك الفناء عن الذات البشرية، والبقاء بالذات الإلهية، ومن هنا قالوا: "التصوف هو التخلق بأخلاق الله".

١- أورد الدكتور عبد الحليم محمود[1] عن النوري[2] قوله: "ليس التصوف رسما ولا علما، ولكنه خلق، لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة، ولو كان علما لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم"[3].

٢- جاء في اصطلاحات الصوفية للكاشاني[4]: "التصوف: هو التخلق بالأخلاق الإلهية"[5].

٣- في التعريفات للجرجاني[6]: "إخماد الصفات البشرية"[7]، ونتيجته البقاء بالصفات الإلهية.

فهذا المعنى عند الصوفية يتفق عليه حذاقهم، كالغزالي، وابن عربي، والجيلي.

- فالغزالي يقول: "فالذي يذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل في الصفات التي أمر فيها بالاقتداء والتخلق بأخلاق الربوبية، حتى قيل: تخلقوا بأخلاق الله"[8].

- وابن عربي يقول شعراً:

"فاعلم أن التصوف تشبيه بخالقنا   لأنه خلق فانظر ترى عجبا"[9].

---

(١) صوفي معاصر، كان شيخ الأزهر.
(٢) هو أبو الحسين أحمد بن محمد، بغدادي المنشأ والمولد، خراساني الأصل، يعرف بابن البغوي، صحب سريا، أسند الحديث، توفي سنة ٢٩٥هـ، انظر: طبقات الصوفية ص١٦٤
(٣) عبد الحليم محمود وقضية التصوف، المدرسة الشاذلية ص٤٢٦.
(٤) هو عبد الرزاق بن جمال الدين، له شرح على الفصوص، وتائية ابن الفارض، توفي سنة ٧٣٠هـ. انظر: هدية العارفين ٥/ ٥٦٧
(٥) ص١٦٤.
(٦) هو علي بن محمد، ولد سنة ٧٤٠هـ، وتوفي سنة٨١٦هـ، هدية العارفين ٥/ ٧٢٨
(٧) ص٢٧.
(٨) الإحياء ٤/ ٣٢٤.
(٩) الفتوحات ٢/ ٢٦٦.

- والجيلي[1] يقول: "ولهذا أمرنا السيد الأواه فقال: تخلقوا بأخلاق الله؛ لتبرز أسراره المودعة في الهياكل الإنسانية، فيظهر بذلك علو العزة الربانية، ويعلم حق المرتبة الرحمانية"[2].

وهنا فكرة ترتبط بفكرة التخلق هي: أن الصوفية لا يعتدون إلا بمحبة الله تعالى لذاته، دون إحسانه، وهذه مسألة مشهورة، منعوا لأجلها من سؤال الله الجنة، والاستعاذة به من النار، باعتبارها تمثل محبة الإحسان، وهذه أقوالهم في هذه المسألة:

١- روى أبو طالب المكي[3] في: (قوت القلوب) فقال: "في أخبار دواد عليه السلام: أن الله تعالى أوحى إليه: (إن أودّ الأوداء إليّ من عبدني لغير نوال، ولكن ليعطي الربوبية حقها). وفيما نقل وهب من الزبور: (ومن أظلم ممن عبدني لجنة أو نار، لو لم أخلق جنة ولا نارا، ألم أكن أهلا أن أطاع؟)... قالت رابعة: ما عبدت الله خوفا من النار، فأكون كالأمة السوء، إن خافت عملت، ولا حبا للجنة فأكون كأمة السوء، إن أعطيت عملت، ولكني عبدته حبا له وشوقا إليه"[4].

٢- روى السلمي عن رويم البغدادي[5]: "من أحب لعوض بغض العوض إليه محبوبه"[6].

---

(١) هو عبد الكريم بن إبراهيم القادري الحنبلي، من علماء الصوفية، له مؤلفات عديدة، منها: (شرح مشكلات الفتوحات المكية)، ولد سنة٧٦٧هـ وتوفي سنة ٨٣٢هـ. انظر: هدية العارفين ٥/ ٦١٠، الأعلام ٤/ ٥٠
(٢) الإنسان الكامل ٢/ ١٩.
(٣) هو أبو طالب هو محمد بن علي بن عطية الحارثي، نزيل بغداد، من السالمية، توفي سنة ٣٨٦هـ. (انظر: هدية العارفين ٦/ ٥٥). وقال ابن الجوزي: "أخبرنا أبو منصور القزاز، أخبرنا أبو بكر الخطيب قال: أبو طاهر محمد بن العلاف قال: دخل أبو طالب المكي إلى البصرة بعد وفاة أبي الحسن بن سالم، فانتمى إلى مقالته، وقدم بغداد فاجتمع الناس عليه في مجلس الوعظ، فخلط في كلامه، فحفظ عنه أنه قال: ليس على المخلوق أضر من الخالق. فبدعه الناس، وهجروه، فامتنع من الكلام على الناس بعد ذلك. قال الخطيب: وصنف أبو طالب المكي كتابا سماه: قوت القلوب. على لسان الصوفية، وذكر فيه أشياء منكرة مستبشعة في الصفات". تلبس إبليس ص١٦٥
(٤) قوت القلوب ٢/ ٦٤-٦٦.
(٥) هو رويم بن أحمد البغدادي، كان فقيها على مذهب داود، وهو من أئمة التصوف، توفي سنة ٣٠٣هـ. انظر: طبقات الصوفية ص١٨٠
(٦) طبقات الصوفية ص١٨٤.

٣- عن أبي طالب: "الخصوص أحبوه من طريق مشاهدة الصفات، فحب هؤلاء بقلب ووجد لا يتغير أبدا... والعموم أحبوه من طريق مواجيد الأفعال، وهي النعم والإحسان، وحب هؤلاء يتغير لانقلاب الأحكام، وهؤلاء لم يتحققوا بالإخلاص" [١].

٤- وكذا قال الغزالي [٢].

وهم في هذا المعنى يقصدون التشبه بالإله، من حيث إنه يفعل من غير حاجة، ولذا قالوا في التصوف: "التخلق بأخلاق الله"، والتشبه بالإله؛ أي في إبعاد الطمع عن العمل.

يجدر هنا أن نذكر حقيقة الفلسفة لنؤكد ما سبق من القول بأن لقب (صوفية) يعود في أصله إلى (سوفية) اليونانية:

- قال الجرجاني: "الفلسفة التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية، لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق صلى الله عليه وسلم في قوله: (تخلقوا بأخلاق الله)[٣]؛ أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات، والتجرد من الجسميات" [٤].

- جاء في اصطلاحات الصوفية للكاشاني: "التصوف: هو التخلق بالأخلاق الإلهية" [٥].

وهذه صورة التعريفين:

أ- "الفلسفة هي التشبه بالإله بحسب الطاقة".

ب- "التصوف هو التخلق بأخلاق الله".

فليس إذن ثمة فرق جوهري، بين معنى التصوف الفلسفة، وفي هذا كفاية لمن تأمل.

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٩٣.
(٢) انظر: إحياء علوم الدين ٤/ ٣٣٨.
(٣) سيأتي تخريجه: ص١٩٧ من هذه الرسالة.
(٤) التعريفات ص٧٣. انظر تعليقا للوكيل عن علاقة الفلسفة بالسوفسطائية في حاشية مصرع التصوف ص١٨٦.
(٥) ص١٦٤.

ثانيا – الحلول، والاتحاد، والوحدة.

ومما يؤكد فلسفية التصوف، ويبين ماهيته، ارتباطه بالحلول، والاتحاد، والوحدة. وهي أفكار فلسفية، فهذه المصطلحات الثلاثة ترتبط بالفناء الصوفي، وتوضيحه كما يلي:

أولا: أن الوصول إلى مرتبة الفناء يعني: اتحاد الفاني بمن فني فيه.

ثانيا: أن الحلول قبول الفاني لتجلي الإلهية فيه.

ثالثا: أن الفناء يقلب نظرة الفاني إلى الوجود، فلا يرى فيه إلا الله تعالى، بحكم فنائه واستغراقه فيه، وذهوله عما سواه. [١]

ويقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني: "ويقصد بالفناء: الحالة النفسية التي يشعر معها الصوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمى مطلقة، هي: الله، عند صوفية المسلمين؛ أو الكلمة، عند صوفية المسيحيين؛ أو براهما في تصوف البرهمية، وهكذا.

وقد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة، أو أنها حلت فيهم، أو أن الوجود واحدة لا كثرة فيه. ويعود بعضهم إلى البقاء بعد الفناء، فيثبتون الاثنينية بين الله والعالم" [٢].

لا أبالغ حين أقول: إن حقيقة الفكر الصوفي متمثلة في الفناء شعارا، وفي المحبة

---

(١) الفرق بين الاتحاد والحلول، أن في الحلول بقاء الاثنينيتين، بأن يحل أحد الشيئين في الآخر مع احتفاظ كل منهما بذاته، أما الاتحاد ففناء الاثنينيتين، بحيث تصبح الذاتان ذاتا واحدة، فلا اثنينية بينهما.. يقول الجرجاني: "الاتحاد: امتزاج شيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئا واحدا لاتصال نهايات الاتحاد". التعريفات للجرجاني ص ٣ وفي معجم مصطلحات الصوفية قال ابن عربي: "الاتحاد: أن تصير الذاتان واحدة". ص ٣٨ والحلول على نوعين(انظر: التعريفات ص٤١):
الأول – حلول سرياني وهو: عبارة عن اتحاد الجسمين، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلا.
الثاني – حلول جواري وهو: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفا للآخر كحلول الماء في الكوز..
وأما الوحدة فهي القول بأن كل شيء هو الله، أو أن الله هو كل شيء، ولهذا المذهب صورتان: الأولى – الله وحده هو الحقيقي وما العالم إلا مجموع من التجليات أو الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة ولا جوهر متميز، وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود الروحية. والثانية – العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ماهو موجود، وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود المادية أو الطبيعية. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا مادة "وحدة الوجود" ٢/ ٦٧٩.
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٥٩.

والمعرفة دثارا [(١)]، ترمي إلى هدف واحد وحقيقة واحدة هي: **صيرورة الإنسان هو الله تعالى، له صفاته وأسماؤه، بل وذاته هي ذاته سبحانه** عن طريق الحلول والاتحاد بالإله، وعن طريق تحصيل الصفات الإلهية والتشبه به، فيكون واسطة بين الله وبين الخلق، تدبيرا وتصريفا، وهذان الطريقان لا يخلو من أحدهما أحد من الصوفية، فمن لم يقل منهم بالحلول، قال بالتشبه.

بل ومن حقائقه وحدة الوجود، يقول أحمد أمين: "أركان التصوف ثلاثة، وحدة الوجود، والفناء في الله، وحب الله" [(٢)].

ولا يشترط في كل من انتمى إلى الفكرة الصوفية إدراكه هذه الحقيقة، فربما أعجبه جانب المجاهدة والرقائق فيها، فأخذ هذا الجانب فحسب وترك ما عداه، خاصة وأن ألفاظ التصوف فيها غموض وعموم، فلفظ الفناء مثلا يحتمل فناء الشهود وفناء الوجود، وكل هذه المعاني قال بها طوائف وأشخاص، فالكلمة تحتمل في ظاهرها هذه المعاني كلها، لكن كثيرا من المتصوفة لا يؤمنون بفناء الوجود، وإنما يقفون عند فناء الشهود، ويخلطون بينه وبين فناء الوجود، فلا يتميز كلامهم فيهما، ويقولون قولا يقصدون به فناء الشهود، بألفاظ لا تحتمل إلا فناء الوجود، وهذا موجود عند كثير من المتصوفة، مع أن هناك من يقول بفناء الوجود؛ لذا فليس كل من سمي صوفيا، يجب أن يكون معتقدا الحلول والاتحاد أو الوحدة؛ لتلك العوارض السابقة، إلا أن يكون يعتقد حقيقة التصوف، ومن هنا فليس كلامنا على الأشخاص، وإنما كلامنا منصب على الفكرة فحسب، فالفكرة تهدف إلى إضفاء صفات الرب على العبد.. هذا لاشك فيه، لكن طائفة من المتصوفة قد لا يدركون ذلك، خاصة أولئك الذين لم يؤتوا حظا من العلم.

وهذه جملة من أقوالهم في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود: يقول ابن خلدون عن الصوفية: "فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه، مثل الهروي في كتاب المقامات له، وغيره، وتبعهم ابن العربي وابن سبعين [(٣)]

(١) قال رسول الله ﷺ: (الأنصار شعار، والناس دثار) رواه البخاري في المغازي، باب: غزوة الطائف، ومسلم في الزكاة.. وشعار الثوب مما يلي الجلد، والدثار ما يجعل فوق الشعار.

(٢) ظهر الإسلام٢ / ٧٨

(٣) هو عبد الحق بن إبراهيم الإشبيلي، فيلسوف من أهل وحدة الوجود، ولد سنة ٦١٣هـ في مكة، وتوفي سنة ٦٦٩هـ. انظر: شذرات الذهب ٥/ ٣٢٩، الأعلام٣/ ٢٨٠

وتلميذهما ابن العفيف [(١)] وابن الفارض والنجم الإسرائيلي [(٢)] في قصائدهم" [(٣)].

فابن خلدون يذكر عن الهروي [(٤)] وغيره: أنه يقول بالوحدة. وفي كلامه ما يشعر بهذا، يقول في المنازل:

ما وحد الواحد من واحد ... إذ كل من وحده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته ... عارية أبطلها الواحد

توحيده إياه توحيده ... ونعت من ينعته لاحد

قال ابن القيم معلقا: "فرحمة الله على أبي إسماعيل، فتح للزنادقة باب الكفر والإلحاد فدخلوا منه، وأقسموا بالله جهد أيمانهم إنه لمنهم، وما هو منهم، وغره سراب الفناء، فظن أنه لجة بحر المعرفة، وغاية العارفين، وبالغ في تحقيقه وإثباته، فقاده قسرا إلى ما ترى" [(٥)].

قال السبكي مبينا رأي ابن تيمية في الهروي: "كان الشيخ تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، مع ميله إليه [الهروي] يضع من هذا الكتاب؛ أعني: منازل السائرين؛ قال شيخنا الذهبي: وكان يرمي أبا إسماعيل بالعظائم؛ بسبب هذا الكتاب، ويقول: إنه مشتمل على الاتحاد" [(٦)].

(١) العفيف التلمساني هو سليمان بن علي، ولد سنة٦١٠هـ، وتوفي سنة٦٩٠هـ. انظر: البداية والنهاية١٣/ ٣٢٦

(٢) هو محمد بن سوار بن إسرائيل نجم الدين أبو المعالي الشيباني الدمشقي، ولد الاثنين ثاني عشر من ربيع الأول سنة ٦٠٣هـ، صحب الشيخ علي الحريري، لبس الخرقة من الشيخ شهاب الدين السهروردي، في كلامه ونظمه ما يشير إلى نوع الحلول والاتحاد على طريقة ابن عربي وابن الفارض وشيخه الحريري، توفي بدمشق ليلة الأحد الرابع عشر من ربيع الآخر سنة ٦٧٧هـ. انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٨٣

(٣) المقدمة لابن خلدون ص٤٧٣.

(٤) هو أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الأنصاري، من أئمة الصوفية الكبار، له من التصانيف: تفسير القرآن، الفاروق في الصفات، مناقب الإمام أحمد، ولد سنة ٣٩٧هـ، وتوفي سنة ٤٨١هـ. انظر: هدية العارفين ٥/ ٤٥٢.. ، وانظر: التصوف في الإسلام ص١١٢، فقد نقل عن الهروي قوله: "أنا لا أحتاج إلى خمر ولا إلى قدح، إنني سكران بحبك... أنا أطلبك في الكعبة، وفي بيت الصنم".

(٥) الأبيات وردت في: "منازل السائرين" ص ١٣٩، أما تعليق ابن القيم فهو من مدارج السالكين١/ ١٦٥، ١٦٦.

(٦) طبقات الشافعية ٤/ ٢٧٢.

وما ذكره عن ابن تيمية صحيح، فها هو يقول: "وأما أبو إسماعيل الأنصاري صاحب منازل السائرين، فليس في كلامه شيء من الحلول العام، لكن في كلامه شيء من الحلول الخاص، في حق العبد العارف الواصل إلى ما سماه هو: مقام التوحيد. وقد باح منه بما لم يبح به أبو طالب، لكن كنى عنه".[١]

فابن خلدون ينسبه إلى الحلول العام، وابن تيمية ينسبه إلى الحلول الخاص.. وأئمة الصوفية الأولون يقررون وحدة الموجودات، وهذه أقوالهم:

١- جاء في كتاب: (معراج التشوف)، كما نقله محمد شقفة عن سهل بن عبدالله التستري قوله: "أنا المحب والحبيب ما ثم ثاني".[٢]

٢- نقل أبو عبدالرحمن السلمي عن الشبلي[٣] قوله: "وما افترقنا، وكيف نفترق ولم يجر علينا حال الجمع أبدا".[٤]

٣- نقل الهجويري عنه قوله: "الصوفي لا يرى في الدارين مع الله غير الله".[٥]

٤- ذكر ابن الجوزي قول البسطامي: "سبحاني، سبحاني، ما أعظم سلطاني، ليس مثلي في السماء يوجد، ولا مثلي صفة في الأرض تعرف، أنا هو، وهو أنا، وهو هو".

- وساق ابن الجوزي سنده إلى الحسن بن علي بن سلام قال: "دخل أبو يزيد مدينة، فتبعه منها خلق كثير، فالتفت إليهم فقال: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون؛ فقالوا: جنّ أبو يزيد؛ فتركوه".

- ونقل قوله: "دفع بي مرة حتى قمت بين يديه، فقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، قلت: يا عزيزي، إن كانوا يحبون يروني وأنت تريد ذلك، وأنا لا أقدر

(١) الفتاوى ٥/ ٤٨٥. وانظر للاستزادة: منهاج السنة النبوية ٥/ ٣٤١-٣٤٢، ٣٥٨-٣٥٩. جامع الرسائل ٢/ ١١٠-١١١. الاستقامة ١/ ١٨٦-١٨٧. سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥١٠. ذم الكلام للهروي، مقدمة المحقق: عبد الله الأنصاري ١/ ٨٦-٩٥.

(٢) التصوف بين الحق والخلق ص٦٦.

(٣) هو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي، بغدادي المولد والمنشأ، صحب الجنيد، مالكي المذهب، عاش سبعا وثمانين سنة، ومات ببغداد سنة ٣٣٤هـ. انظر: الرسالة ١/ ١٥٩

(٤) طبقات الصوفية ص٣٤٢.

(٥) كشف المحجوب ١/ ٢٣٥.

على مخالفتك، فزيني بوحدانيتك، وألبسني ربانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك، قالوا: رأيناك، فيكون أنت ذلك، ولا أكون أنا هناك، ففعل بي ذلك".[١]

ومع كل هذه الأقوال المستشنعة هو مرضي موحّد عندهم، ففيه يقول أبو طالب: "وقد كان أبو يزيد يقول: سبحاني، ما أعظم شأني؛ وهو موحد، لأنه وحّد بأولية بدت".[٢]

وأبو نصر السراج الطوسي صاحب (اللمع) يعتذر له، ويتكلف في تفسير كلماته على نحو لايستقيم في اللغة، ومفهوم معاني الألفاظ، ليدرأ بذلك عنه القول والاعتقاد المنكر.!![٣]

٥- أما الحلاج فقد زعم أن من تهذب بالطاعة، لا يزال يصفو عن البشرية، حتى يحل فيه روح الله، الذي كان في عيسى عليه السلام، فلا يريد شيئا إلا كان".[٤]

- ويقول:

سبحان من أظهر ناسوته	**سر سنا لاهوته الثاقب**
ثم بدا في خلقه ظاهرا	**في صورة الآكل والشارب**
حتى لقد عاينه خلقه	**كلحظة الحاجب بالحاجب**[٥]

- وذكر عنه السلمي قوله: "ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به".[٦] وقد زعم أن الله حل فيه، وكان يرسل رسائل إلى أصحابه على أنه هو الله تعالى، وفي كتبه شيء كثير من هذا، فهو محل إجماع عند أهل العلم أنه يقول بالحلول، وكان يقول: "إني مغرق قوم نوح، ومهلك عاد وثمود"، وله الجملة المشهورة: "أنا الحق".[٧]

وكحال أبي يزيد، فإن الحلاج كذلك مرضي عند القوم، فقد ذكر ابن الجوزي قول

(١) انظر النصوص السابقة عن أبي يزيد في: تلبيس إبليس، ص٣٤٥.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٨٦.

(٣) انظر: اللمع ص٤٥٩.

(٤) انظر: دائرة معارف القرن العشرين، ١٠/ ٣٥٥، التصوف بين الحق والخلق ص٦١.

(٥) ديوان الحلاج ص ٣٠، وانظر: تلبيس إبليس، ص ١٧١، مصرع التصوف ص١٧٨.

(٦) طبقات الصوفية ص٣١١.

(٧) ديوان الحلاج ص٢٠٢، الفهرست لابن النديم ص٣٢٩.

إبراهيم محمد النصر آباذي[١]: "إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج".

ثم قال: "وعلى هذا أكثر قصاص زماننا وصوفية وقتنا"[٢].

فالثناء عليه مشهور بين المتصوفة، ولم يكن أبو يزيد والحلاج وحدهما على هذا الاعتقاد، بل غيرهم كثير، منهم أبو حمزة البغدادي[٣]، ينقل السراج عن أبي علي الروذباري[٤]أنه أطلق على أبي حمزة أنه حلولي، وذلك أنه سمع صوتا مثل الرياح وخرير الماء وصياح الطيور، فكان يصيح ويقول: لبيك. فرموه بالحلول، ثم ذكر السراج الطوسي:

أن أبا حمزة دخل دار الحارث المحاسبي[٥] وكان للحارث شاة، فصاحت ، فشهق أبو حمزة وقال: "لبيك سيدي. فغضب الحارث وعمد إلى سكين، وقال: إن لم تتب من هذا الذي أنت فيه، أذبحك. قال أبو حمزة: إذا أنت لم تحسن تسمع هذا الذي أنا فيه، فلم تأكل النخالة بالرماد"[٦].

وكلامهم في هذا المعنى كثير، والمقام لا يتسع للاستكثار منه، وهو يدور بين وحدة الشهود والوجود، بعضه يمكن حمله على الشهود، وبعضه لا يمكن، والمؤكد أن كثيرا منهم كان يقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، يدل على ذلك إنكار بعضهم لهذا السبيل، كالحارث المحاسبي والطوسي في كتابه اللمع، والغزالي، وغيرهم.. فالذكر والإنكار يدل على وجود هذا المذهب وانتشاره بينهم.[٧]

وبعد بيان حقيقة التصوف، نصل إلى نتيجة مهمة، هي:

- أنه إذا كانت (صوفية) أصلها (سوفية)، ومعناها: الحكماء. وهي كلمة ليست

---

(١) هو إبراهيم محمد النصر آباذي هو شيخ خراسان، نيسابوري الأصل والمنشأ، صحب الشبلي والروذباري والمرتعش، كتب الحديث، مات سنة ٣٦٧هـ. انظر: طبقات الصوفية ص٤٨٤

(٢) تلبيس إبليس ص١٧٢.

(٣) هو أبو حمزة البغدادي البزاز، صحب سريا السقطي، توفي سنة٢٨٩هـ.انظر:طبقات الصوفية ص٢٩٥

(٤) هو أحمد بن محمد بن القاسم، من أئمة الصوفية، من أهل بغداد، سكن مصر، ومات به سنة ٣٢٢هـ، صحب الجنيد والنوري، أسند الحديث. انظر: طبقات الصوفية ص٣٥٤

(٥) هو الحارث بن أسد المحاسبي، من أهل البصرة، أسند الحديث، من أتباع عبد الله بن كلاب، توفي سنة ٢٤٣هـ، انظر: طبقات الصوفية ص٥٦، التدمرية ص١٩٢

(٦) اللمع ص٤٩٥، تلبيس إبليس ص١٧٠.

(٧) لهذا المعنى صلة في الفصل الخامس، المبحث الثالث، في حقيقة الكشف الصوفي وأنواعه: الكشف الأعظم.

عربية، بل يونانية، أطلقت على حكماء الهند وغيرهم، من المنقطعين القاصدين الوصول، وتلقي الحكمة الإلهية.

- وإذا كان معناها الفناء، وليس الزهد والفقر فحسب.

- وأن مقصودها هو التشبه بالإله تعالى في صفاته، على النحو الفلسفي، بأن يكون للإنسان الخصائص الإلهية نفسها..

- وأن غايتها الاتحاد بالإله، والحلول، ووحدة الوجود..فهل سيكون له قدم صدق في الإسلام بعد هذا؟!.

المبحث الثالث

حقيقة التصوف السني، والتصوف الفلسفي

وهذا المبحث يدور حول النقاط التالية:

أولاً : إقرار الصوفية بوجود فكر منحرف في التصوف.

ثانياً : تعظيم الصوفية للأئمة الغالين.

ثالثاً : التصوف فكرة وأشخاصا.

رابعًا : الصحابة والتصوف.

أولا : إقرار الصوفية بوجود فكر منحرف في التصوف. يقر جميع المتصوفة، منذ البداية، بوجود فكر منحرف في مذهبهم، يقولون: إنه منتسب للتصوف، وليس منه. وحماية لما اعتقدوه فكرا صوفيا سليما، ألفوا كتبا ضمنوها أركان الطريقة الصحيحة وتعاليمها، مع نقد الفكر المنحرف، وهذه بعض أقوالهم في هذا:

١- يقول الكلاباذي: "ذهب الاسم، وبقي الرسم، وغابت الحقيقة، وحصل الرسم، فصار التحقيق حلية، والتصديق زينة، وادعاه من لم يعرفه، وتحلى به من لم يصفه... فدعاني ذلك إلى أن رسمت في كتابي هذا وصف طريقتهم، وبيان نحلتهم وسيرتهم".[(١)]

٢- وقال أبو نصر السراج الطوسي:"وقال علي بن عبد الرحيم القنّاد [(٢)] رحمه الله في التصوف واندراس أهله شعرا:

أهل التصوف قد مضوا، صار التصوف مخرقة ... صار التصوف صيحة وتواجدا ومطبّقة

مضت العلوم فلا علوم ولا قلوب مشرقة ... كذبتك نفسك ليس ذا سنن الطريقة المخلقة

---

(١) التعرف ص٢٦،٢٥.

(٢) هو علي بن عبد الرحيم الواسطي القناد، من أئمة الصوفية، وممن سافر على التجريد، ولقي المشايخ، روى عن الحلاج شيئا من كلامه. انظر: طبقات الصوفية ص ١٦٥ الحاشية رقم (أ).

حتى تكون بعين من عنه العيون محدقة ... تجري عليك صروفه وهموم سرك مطرقة"[(١)].

٣- قال القشيري:" اعلموا رحمكم الله، أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا من هذه الطائفة إلا أثرهم، كما قيل:

أما الخيام فإنها كخيامهم ... وأرى نساء الحي غير نسائها

حصلت الفترة في هذه الطريقة، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة، مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء، وزال الورع، وطوى بساطه، واشتد الطمع وقوي رباطه، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفوا بالعبادات..

ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق، تجري عليهم أحكامه، وهم محوٌ، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية، وبقوا بعد فنائهم بأنوار الصمدية.

والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا، بل صرفوا...فعلقت هذه الرسالة إليكم، أكرمكم الله، وذكرت فيها بعض سير الشيوخ في هذه الطريقة، في آدابهم وأخلاقهم ومعاملاتهم وعقائدهم بقلوبهم، وما أشاروا إليه من مواجيدهم، وكيفية ترقيهم من بدايتهم إلى نهايتهم"[(٢)].

وذكر القشيري قول النوري:" كانت المراقع غطاء الدرر، فصارت اليوم مزابل على جيف"[(٣)]. وعن أبي العباس أحمد بن محمد الدينوري [(٤)] القول:

---

(١) اللمع ص٤٧، ويعد هذا الكتاب بحسب تصنيف الصوفية من أقدم وأوثق المراجع الصوفية، انظر منه: ص١٢.

(٢) الرسالة ١/ ٢٢-٢٥.

(٣) الرسالة ١/ ١٢٤.

(٤) هو أبو العباس أحمد بن محمد، صحب ابن عطاء، والجُريري، ويوسف بن الحسين، ولقي رويما، أقام في نيسابور، ومات في سمرقند بعد ٣٤٠هـ. انظر: طبقات الصوفية ص٤٧٥

"نقضوا أركان التصوف، وهدموا سبيلها، وغيروا معانيها بأسامي أحدثوها، سموا الطبع: زيادة. وسوء الأدب: إخلاصا. والخروج عن الحق: شطحا؟. والتلذذ بالمذموم: طيبة. واتباع الهوى: ابتلاء. والرجوع إلى الدنيا: وصلا. وسوء الخلق: صولة. والبخل: جلاوة. والسؤال: عملا. وبذاءة اللسان: ملامة. وما هذا كان طريق القوم"[(١)].

كان من نتيجة ذلك: قسمة التصوف إلى: سني، وبدعي.

فالتصوف السني هو تصوف الأوائل، وهم: رجال القشيري، الذين ترجم لهم في كتابه: (الرسالة)، وكذا من عدّلهم الطوسي، ووثقهم الكلاباذي، أولئك الذين أسسوا تعاليم وأركان الطريقة، وعلى كلماتهم اعتمد المصنفون، ويلحق بهم من جاء بعدهم، وكان مثلهم، كالغزالي.

وأما التصوف البدعي، فهو التصوف الفلسفي، الذي يقول: بالحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود. ويمثله: الحلاج، وابن سبعين، وابن عربي، وابن الفارض، ومن نحا نحوهم.

- يقول التفتازاني: "وبظهور متفلسفة الصوفية الذين ذكرنا، أصبح في التصوف الإسلامي تياران: أحدهما سني، يمثله رجال التصوف المذكورون في رسالة القشيري، وهم صوفية القرن الثالث والرابع الهجري خصوصا، ثم الإمام الغزالي، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق الكبار، وكان تصوف هؤلاء جميعا يغلب عليه الطابع الخلقي العلمي. والآخر الفلسفي، يمثله من ذكرنا من متفلسفة الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة"[(٢)].

- وجاء في مقدمة كتاب (اللمع): "إنها مدرسة المعرفة الصوفية النقية، حمل اللواء فيها: السراج والقشيري والهجويري والسلمي والكلاباذي، المدرسة التي حاربت في عنف وفي قسوة كل انحراف فلسفي، أو شطح ذوقي، تسرب إلى جوهر التصوف الإسلامي"[(٣)].

ثم إنهم شرعوا في الثناء على التصوف، وأطلقوا على أئمته ألقاب التبجيل

(١) الرسالة ١/ ١٩٠،١٨٩.
(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٩.
(٣) مقدمة المحققين ص١١، وانظر: مقدمة التعرف ١١-١٤.

المطلقة، والذي نفهمه أن هذا الثناء خاص بالعدول منهم، بحسب تصنيفهم، الملتزمين أركان وتعاليم الطريقة، دون من تبرءوا من طريقتهم، لكن نلفت النظر هنا: إلى أنهم حين تشكيهم من المبدلين، المحرفين لتعاليم الطريقة، لم يتهموا أحدا بعينه، وعند الثناء على أئمة الصوفية ذكروهم بأعيانهم وأخبارهم.

وهذا الموقف الصوفي له مزيد بيان وتفصيل في الفقرة التالية:

ثانيا – تعظيم المتصوفة للأئمة الغالين.

يقول الكلاباذي: "صفوية صوفية، نورية صفية، وودائع الله بين خليقته، وصفوته بين بريته، ووصاياه لنبيه، وخباياه عند الصوفية، وهم في حياته أهل صفته، وبعد وفاته خيار أمته"[(١)].

والطوسي يجعل العلماء على ثلاثة أقسام: محدثين، فقهاء، متصوفة. ولا يعدل بالمتصوفة أحدا.[(٢)]

وإليك قصة تبين إعجاب الصوفية الشديد بعلومهم ومراتب أتباعهم، وأئمتهم: يذكر القشيري أن الإمام أحمد كان عند الشافعي، فجاء شيبان الراعي، فقال أحمد: أريد يا أبا عبد الله أن أنبه هذا على نقصان علمه، ليشتغل بتحصيل بعض العلوم.

فقال الشافعي: لا تفعل!!. فلم يقنع، فقال لشيبان: ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة، ولا يدري أي صلاة نسيها، ما الواجب عليه يا شيبان؟.

فقال شيبان: يا أحمد! هذا قلب غفل عن الله تعالى، فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه بعد. فغشي على أحمد، فلما أفاق قال له الإمام الشافعي: ألم أقل لك لا تحرك هذا!!". قال القشيري: "وشيبان الراعي كان أميّا منهم، فإذا كان حال الأمي منهم هكذا، فما الظن بأئمتهم"[(٣)].

(١) التعرف ص٢٠.
(٢) انظر: اللمع ص٢٢،٣٩-٢٤.
(٣) الرسالة ٢/ ٧٣٣، من الواضح اختلاق هذه القصة، فإن الإمام أحمد من أفقه الناس، ومثل هذا الجواب الساذج لا يمكن قبوله، فضلا أن يكون حلا لهذه المسألة، دع عنك أن يكون سببا في الإغماء..!!. الراعي لم يجب، بل حاد عن الجواب، لجهله وأميته، فكيف يؤدب من رفع الله عنه الإثم والحرج؟!، =

هكذا ينظرون إلى أئمة العلم والحديث والفقه، فكيف بغيرهم؟!.

فالصوفية لا يعدلون بالمتصوفة أحدا، يقول القشيري: "فهم الغياث للخلق، والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق، صفاهم من كدورات البشرية، ورقاهم إلى محال المشاهدات، بما تجلى لهم من حقائق الأحدية، ووفقهم للقيام بآداب العبودية، وأشهدهم مجاري أحكام الربوبية"[1].

فهذا الوصف بالغياث لا يليق إلا بالله تعالى، لكنهم وصفوا به أئمتهم بلا تردد، وقد صنع ذلك من هو معدود ضمن التيار السني المعتدل في التصوف، على حد تعبير التفتازاني؟!.

قال ابن تيمية: "قال المصنفون في أسماء الله تعالى: يجب على كل مكلف أن يعلم أنه لا غياث ولا مغيث على الإطلاق إلا الله، وإن كل غوث فمن عنده، وإن كان جعل ذلك على يد غيره، فالحقيقة له سبحانه ولغيره مجازا؛ قالوا: ومن أسمائه المغيث والغياث، وجاء ذكر المغيث في حديث أبي هريرة [2]، وأجمعت الأمة على ذلك، قال أبو عبد الله

= قال رسول الله ﷺ: (إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) رواه ابن ماجة ١/ ٦٥٩ ثم لو فرضنا جدلا أنه استحق التأديب بوجه ما، فما العمل بعد التأديب؟. هل يصلي؟، أم يكتفى بالتأديب؟.
إن قيل: بل يصلي. رجعنا لأصل المسألة، فقلنا: أي صلاة يصليها إذن؟.
إن قيل: يكتفى بالتأديب. فقد أبانوا عن جهل فاضح بأبسط مسائل الشريعة، وقد قال رسول الله ﷺ: (من نسي الصلاة، فليصلها إذا ذكرها) رواه مسلم ١/ ٤٧١، فالصلاة لا تسقط بالنسيان أبدا، فهذه بدهية يعرفها كل مسلم، فالقصة ظاهرة الاختلاق، والعجب أنهم ما وجدوا إلا فقيها مثل الإمام أحمد ليلصقوها به، واختاروا من المسائل ما يبين ضعف علمهم بالشريعة، ولا ينفع هنا أن يقال: إنما قصدوا مقاما أعلى، وهو حال الشهود الدائم، الذي لا يتخلله نسيان، الدال على كمال التعلق بالله تعالى، وهو حال المحبين الصادقين؛..فإن الإنسان مهما فعل لابد له من النسيان، واسم الإنسان مشتق من النسيان؛ ولذا لم يكن مؤاخذا بذلك، لا بتأديب ولا غيره. وقد حكى الله تعالى عن آدم عليه السلام فقال: {ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما}(سورة طه/ ١١٥)، وهو ولي من الأولياء، بل هو أول إنسان كامل عندهم، فماذا يقولون في نسيانه مع كونه في هذه المرتبة؟. وإذا لم يكن عجبا أن يجيب الراعي بمثل هذا الجواب لأميته، فالعجب استحسان القشيري جوابه مع علمه وبروزه في فنون الكلام والتصوف..!!.

(١) الرسالة ١/ ٢١،٢٠.

(٢) أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الدعوات، باب: ذكر أسماء الله (٨٢) وابن ماجة في السنن، أبواب الدعاء، باب: أسماء الله عز وجل، وابن مندة في التوحيد ٢/ ٢٠٦،٢٠٥، تحقيق: الفقيهي. وقد ورد في رواية ابن مندة اسم (المغيث)، قال ابن تيمية في الفتاوى ٦/ ٣٨٠،٣٧٩ في تعليقه على رواية الترمذي=

الحليمي: الغياث هو المغيث، وأكثر ما يقال: غياث المستغيثين؛ ومعناه المدرك عباده في الشدائد إذا دعوه، ومريحهم ومخلصهم، وفي خبر الاستسقاء: (اللهم أغثنا، اللهم أغثنا)"[1][2].

ومما يستوجب التوقف والتأمل هنا: تعظيم أئمة التصوف السني، بحسب تقسيم المتصوفة، لأئمة التصوف الفلسفي الغالين!!.

فهذا الحلاج، وهو لا شك من الغالين المنحرفين، يجد كل الثناء والرضى من الأئمة المعدودين في دائرة الاعتدال، كأبي عبد الرحمن السلمي، والطوسي، والقشيري، والهجويري، وغيرهم..!!:

- فأما الطوسي فقال: "وسئل الحسين بن منصور رحمه الله عن الفقير الصادق، فقال: الفقير الصادق: الذي لا يختار، بصحة الرضا، ما يرد عليه من الأسباب"[3].

ويقول في موضع آخر: "قال الحسين بن منصور رحمه الله في بعض ما تكلم به عند قتله: حسب الواجد إفراد الواحد"[4] وقال: "سمعت عيسى القصار[5] يقول: رأيت الحسين ابن منصور حين أخرج من الحبس ليقتل فكان آخر كلامه أن قال: حسب الواجد إفراد الواحد؛ قال: وما سمع أحد من المشايخ الذين كانوا ببغداد هذا إلا استحسنوا منه هذه

= وابن ماجة: "وقد اتفق أهل المعرفة بالحديث على أن هاتين الروايتين ليستا من كلام النبي ﷺ، وإنما كل منهما من كلام السلف، فالوليد ذكرها عن بعض شيوخه الشاميين، كما جاء مفسرا في بعض طرق الحديث". وقال ابن حجر في فتح الباري ١١/ ٢٥٧-٢٦٠: "وقد اختلف العلماء في سرد الأسماء: هل هو مرفوع؟، أو مدرج في الخبر من بعض الرواة؟، فمشى بعضهم على الأول، واستدلوا به على جواز تسمية الله تعالى بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم؛ لأن كثيرا من هذه الأسماء كذلك، وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه، ونقل عن أكثر العلماء، والعلة في الحديث ليست تفرد الوليد فقط، بل الاختلاف فيه والاضطراب وتدليسه". ونص الحديث في صحيح البخاري في كتاب التوحيد، باب: مقلب القلوب: (إن لله مائة اسم إلا واحدا)١/ ٢٦٩١

(١) رواه البخاري في الصحيح، كتاب الاستسقاء، باب: في خطبة الجمعة، عن أنس رضي الله عنه ١/ ٣٤٤.

(٢) الاستغاثة في الرد على البكري ١/ ٢٩٥-٢٩٧، تحقيق: عبد الله السهلي، وانظر: الفتاوى ١/ ١١١، وعند المقارنة يظهر تطابق النصين إلا نقصا يسيرا في الاستغاثة مكمل في الفتاوى.

(٣) اللمع ص١٥١.

(٤) اللمع ص٤٢٥.

(٥) لم أجد له ترجمة.

الكلمة"[1].

– وأما القشيري فينقل عنه اعتقاد الصوفية في أصول الدين، يروى ذلك بسنده عن أبي عبد الرحمن السلمي إلى الحلاج.[2]

– وأما الهجويري فهو شديد الإعجاب به، يترضى عليه فيقول: "رضي الله عنه، كان من سكارى هذه الطريقة ومشتاقيها، وذا حال قوي، وهمة عالية"، ثم ينقل قولا للقشيري فيه: "ونحن نتركه لله بحكم التسليم، ونجله بقدر ما وجدنا فيه من دلائل الحق". ثم يأتي بزعم لم يسبقه، ولم يقلده أحد فيه، حتى من المتصوفة ..!!، وهو: أن الحلاج شخصان، أحدهما فارسي ويسميه:

- الحسين بن منصور الحلاج؛ وهو الإمام المبجل.

- والآخر بغدادي، ويسميه: الحسن بن منصور الحلاج، هو الملحد. وأن أهل الظاهر يخلطون بينهما.؟!![3]

وينقل ابن الجوزي عن إبراهيم محمد النصرأباذي قوله: إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج". ثم يقول: "وعلى هذا أكثر قصاص زماننا وصوفية وقتنا"[4].

فقد صار الحلاج مصدر المتصوفة المعتدلين في التوحيد وأصول العقيدة والدين، بل هو عندهم أعظم موحد حاشا الأنبياء، مع ما حكي عنه من كلمات كفرية!!، وقد كان أيضا ممن مزج التصوف بالفلسفة..!!.

وليس الحلاج فحسب، بل كذلك ابن عربي الفيلسوف، الذي يلقى كل التوقير والاحترام من أئمة التصوف المصنفين في دائرة الاعتدال، فها هو عبدالوهاب الشعراني

(١) اللمع ص٣٧٨.
(٢) انظر: الرسالة ١/ ٣٢، ومما أورده عن الحلاج: "ألزم الكل الحدث؛ لأن القدم له، فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه..." نقل كلامه وما بعده (٣٢-٣٤) هذا في "فصل: بيان اعتقاد هذه الطائفة في مسائل الأصول" ١/ ٢٧، ويروي عنه كذلك القول: "قال الحسين بن منصور: حقيقة المحبة: قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك" الرسالة ٢/ ٦١٧.
(٣) كشف المحجوب ١/ ٣٦١-٣٦٥.
(٤) تلبيس إبليس ص١٧٢.

يترجم له فيقول: "الشيخ العارف، الكامل، المحقق المدقق، أحد أكابر العارفين بالله، سيدي محب الدين ابن العربي، بالتعريف، كما رأيته بخطه في كتاب نسبة الخرقة رضي الله عنه، أجمع المحققون من أهل الله عز وجل على جلالته في سائر العلوم، كما يشهد لذلك كتبه، وما أنكر من أنكر عليه إلا لدقة كلامه لا غير"[1]. فهو لا يحكي تزكيته فحسب، بل تزكية المحققين من المتصوفة، ويصف كلامه بالدقة والعمق، ليبدو كل من وصفه بالزندقة والكفر – لأجل كلماته – عديم الفهم!!.

كل هذا يدعونا إلى أن نقول: إذا لم يكن ابن عربي والحلاج ضمن دائرة الفلسفة، فلا ندري من هم الذين في هذه الدائرة، التي تبرأ منها المتصوفة، أولاً وآخراً؟!..

ودعوى أنه: "ما أنكر عليه من أنكر إلا لدقة كلامه"، وتلمس المخارج والتأويلات المتكلفة للألفاظ الكفرية، شنشنة قديمة عرفت بها هذه الفرقة، فهذا الطوسي ألف كتابه (اللمع) من أجل بيان حقيقة الطريقة، وتنقيتها من الأفكار الدخيلة، ومنها أفكار الحلول والاتحاد، وقد عقد فصلا لها، لكنه عقد إلى جانبه فصلا آخر ينقضه، عنوانه: "كتاب تفسير الشطحات والمشكلات"..!، أورد فيه ما جرى على ألسنة كبار الصوفية كالبسطامي، والشبلي، وأبي حمزة الصوفي، والنوري من شطحات كفرية، وأخذ يبحث لها عن تأويلات ومخارج، يدرء بها عنهم، فجرى بذلك على منهج به يمكن قلب الكفر إيمانا، والإيمان كفرا، تخطى فيه حكم اللفظ، وفصل بينه وبين معناه، وهي طريقة الباطنية في تعطيل دلالات الألفاظ، بما يستحيل معه إدراك قصد المتكلم، مهما كان كلامه واضحا، ولو اتخذت قاعدة لكان بالإمكان الاعتذار لفرعون في قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ (النازعات) بأنه يقصد أنه سيد ومالك لقومه ولمن تحته، إذ إن (الرب) في كلام العرب هو: المالك والسيد؛ فهل لأحد أن يدعي صحة هذا التأويل؟!.

لا ريب أن هذا باطل، وكل عاقل يدرك أن بعض الكلام لا يمكن تأويله ألبتة، وهذا أمر يقر به حتى أولئك الذين اتخذوا التأويل وسيلة لتحريف الكلم عن مواضعه، يقول ملا علي: إنما يؤول كلام المعصوم، ولو فتح باب تأويل كل كلام ظاهره الكفر، لم يكن في الأرض كافر، مع أن هذا الرجل يقول في فتوحاته: (وهذا كلام على

(١) الطبقات الكبرى ١/ ١٨٨.

ظاهره لا يجوز تأويله)"[١].

ويقول أيضا: "هل يجوز لمسلم أن يجعل مصطلحا مخالفا للقواعد العربية التي نزل بها القرآن، ووقع بها السنة، فتنقلب الحقيقة اللغوية المطابقة للقواعد الشرعية معاني مجازية والاصطلاحات المحدثة حقيقة عرفية؟.

وهل لمسلم أن يقول: صدق فرعون في قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ (سورة النازعات) فإن المراد بالرب هنا الملك، وهو كان سلطان من سلاطينهم؟!"[٢].

يقول الطوسي في دفاعه عن البسطامي: "فأما قوله: (ضربت خيمتي بإزاء العرش أو عند العرش)، فإن صح عنه أنه قال ذلك: فهذا غير مجهول أن الخلق كلهم، والكون، وجميع ما خلق الله تعالى: تحت العرش، وبإزاء العرش، ومعنى قوله: ضربت خيمتي بإزاء العرش؛ يعني: وجهت خيمتي نحو مالك العرش، ولا يوجد في العالم موضع قدم إلا وهو بإزاء العرش، فلا سبيل للمتعنت في هذا بالطعن.

وأما قوله عند اجتيازه بمقبرة اليهود، وقوله: (معذورون)؛ أي كأنهم معذورون، فكأنه لما نظر إلى ما سبق لهم من الله بالشقاوة واليهودية من غير فعل، كان موجودا في الأزل، وأن الله تعالى جعل نصيبهم منه السخط عليهم.

فكيف يتهيأ لهم أن يكونوا مستعملين إلا بعمل أهل السخط؟!. فقال: كأنهم معذورون"[٣].

لقد صار معنى ضرب: وجّه؛ ومعنى معذورون: كأنهم معذورون!!!.. ومع أنه قدم أن تفسيره هذا فيما لو ثبت الخبر، فالخبر عنده مشكل إذن؛ ولذا شكك في ثبوته، لأن الكلام غريب، ومعناه ظاهر في الاعتداء، بحيث احتاج إلى التشكيك فيه: لكن لم يمنعه ذلك من المضي في تفسيره بالتكلف..!!.

ومثله كذلك ما أوّل به كلام الشبلي، قال: "سمعت أبا عبد الله بن جابان[٤]

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود ص٣٥.
(٢) المصدر السابق ص٦٥.
(٣) اللمع ص٤٧٤،٤٧٣.
(٤) لم أجد له ترجمة.

يقول: دخلت على الشبلي رحمه الله في سنة قحط، فسلمت عليه، فلما قمت على أن أخرج من عنده، فكان يقول لي ولمن معي، إلى أن خرجنا من الدار: (مرّوا أنا معكم حيث ما كنتم، أنتم في رعايتي وفي كلاءتي). قلتُ: أراد بقوله ذلك: إن الله تعالى معكم حيث ما كنتم، وهو يرعاكم ويكلؤكم، وأنتم في رعايته وكلاءته؛ والمعنى في ذلك: أنه يرى نفسه محقا فيما غلب على قلبه: من تجريد التوحيد، وحقيقة التفريد، والواجد إذا كان وقته كذلك، فإذا قال: أنا؛ يعبر عن وجده، ويترجم عن الحال الذي قد استولى على سره، فإذا قال: أنا؛ يشير بذلك إلى ما غلب من حقيقة صفة مشاهدته قرب سيده"[١].

لقد صار قوله: "أنا معكم": الله معكم!!!، وعليه فمن يقول: أنا الله؛ فمعناه: هو الله؛ وهكذا لا يبقى للفظ أي دلالة ولا معنى، وينقلب ضمير المتكلم ضميرا للغائب، فكيف يمكن حينئذ إدراك المعاني والحالة هذه..؟!!، هذا مع كون آخر كلامه ناقضا لأوله، حيث اعتذر للشبلي بغلبة الحقيقة على قلبه؟!!. وبذلك أثبت أنه كان قاصدا ما قاله، فالصوفي في حال الفناء يعتقد أنه هو الله تعالى.

ويكمن العجب أنه لم يستخدم تلك الطريقة في التأويل في الاعتذار عمن قال بالحلول، ولم يفسر كلامهم بنحو تفسيره السابق، ربما ذلك لأنه كان يتكلم عن أناس مجهولين، ليسوا معروفين بأعيانهم، وإلا فإن الحلاج كان من الحلولية، وهذا معروف، لكن الطوسي أثنى عليه، وحكى ثناء الأئمة، واستشهد به في كتابه هذا.

ليست القضية في ثبوت تلك الشطحات، مع أن خبر الشبلي الآنف قد رواه مسندا عن شيخه ابن جابان؛ ولذا لم يشكك فيه، إنما القضية في المنهج الذي اختطه المتصوفة في تأويل تلك الكلمات الواضحة في الكفر والزندقة، إن تلك الطريقة تهدم أساس تقسيم التصوف إلى: سني وبدعي؛ إذ كان البدعي منه يمكن تفسير ألفاظه ليكون سنيا ..!!!.

وبعد هذا البيان لموقف الصوفية من أرباب الفكر المنحرف، يرد هنا سؤال، وهو: إذا كان هذا هو موقف الصوفية ممن عرفوا بالانحراف، إذن ما حقيقة شكواهم؟.

والجواب: لقد كانوا يشتكون من انحراف مفهوم التصوف في الزهد والفقر

(١) اللمع ص٤٧٨.

والمجاهدة إلى الغنى والترف والراحة، واتخاذ التصوف سلما لغايات دنيوية.. يدل على هذا اشتهار المتصوفة المتأخرين، بكثرة الأكل ولين العيش، يروي القاضي عياض عن رجل أنه قال للإمام مالك بن أنس: "عندنا قوم يقال لهم: الصوفية. يأكلون كثيرا، ثم يأخذون في القصائد، ثم يقومون يرقصون، قال مالك: أصبيان هم؟، قال: لا. قال: أمجانين هم؟. قال: لا. هم مشايخ وعقلاء، قال: ما سمعت أن أحدا من أهل الإسلام يفعل هذا"[1].

ويقول ابن الجوزي: "وقد رأينا جمهور المتأخرين منهم، المستريحين بالأربطة من كد المعاش، متشاغلين بالأكل والشرب والغناء والرقص، يطلبون الدنيا من كل ظالم، ولا يتورعون من عطاء ماكس"[2].

ثالثا – التصوف بين الفكرة والمنتسبين.

إن من الناس من يجعل التصوف على قسمين: معتدل، وغال. ومنهم من ينكر هذه القسمة، ولا يرى التصوف إلا وجها واحدا، فلسفيا غاليا.. ولو تأملنا في حقيقة الخلاف لوجدنا منزع هذا غير هذا:

فالفريق الأول: قد جعل التصوف على قسمين، نظرا منه إلى الأشخاص، فمنهم المعتدل، ومنهم الفيلسوف الغالي، وهو كذلك.

والفريق الثاني: ذهب إلى إنكار القسمة؛ نظرا منه إلى الفكرة..

وفي هذه الحال كلا الفريقين بتلك النظرة مصيب، لاختلاف محل النزاع، أما لو اتحد محل النزاع فلا؛ أي فلو كان الحكم مبنيا على أساس النظر إلى الأشخاص، فلا يصح القول بأن التصوف وجه واحد لا قسمة فيه؛ ذلك أن الواقع يقرر وجود الأشخاص المعتدلين والغالين، يقول نيكلسون: "يقال إجمالا: إن كثيرين منهم كانوا من خيار المسلمين، وإن كثيرين منهم لم يكونوا مسلمين إطلاقا، ولعلها أن تكون أكبر الثلاثة مسلمة تقليدا"[3].

(١) ترتيب المدارك للقاضي عياض ٤/ ٥٤.
(٢) تلبيس إبليس ص٧٤.
(٣) الصوفية في الإسلام ص٣٣.

كما لو كان الحكم مبنيا على أساس النظر إلى الفكرة، فلا يصح القول بأن التصوف على قسمين: معتدل، وغال؛ فإنه من المستحيل أن تنقسم الفكرة في ذاتها إلى: معتدلة، وغالية.. سنية، وفلسفية؛ فهذا القول يهدم نفسه بنفسه، ويحمل في طياته ما ينقضه جملة وتفصيلا؟!.

فلا يتصور أن تجمع الفكرة الواحدة بين نقيضين، كما لا يمكن أن يتسع المكان الواحد لنقيضين، فإذا جاء الليل ذهب النهار، وإذا جاء النهار ذهب الليل، وإذا آمن المرء انتفى عنه الكفر، وإذا كفر انتفى عنه الإيمان، ومن المحال اجتماعهما في مكان واحد، نعم قد تكون الفكرة على درجات، قوة وضعفا، لكن كل ذلك له حد معلوم، إذا خرج عنه انتفى الانتساب إلى الفكرة.

والأمر المشهور المتفق عليه، أن التصوف فكرة واحدة، لها قواعد وأصول معروفة، من تحقق بها فهو متصوف حقيقة، ومن لم يتحقق بها، وكان ممتثلا لبعض فروعها، فنسبته إلى التصوف من باب التجوز في الإطلاق، ولا يأخذ حكم الصوفي الحقيقي الخالص، وهذا حال أكثر المنتسبين إلى التصوف.

فالأشخاص متفاوتون في التحقق بالفكرة، فما مثلهم ومثل التصوف إلا كنقطة حولها دوائر، فالنقطة هي الفكرة، ومن كان على الدائرة القريبة كان أكثر قربا من الفكرة، فما يزال يدور حول النقطة حتى يتماهى فيها، فيتحقق بها، وحينذاك يكون صوفيا خالصا، وكلما ابتعدت الدائرة عن النقطة، كلما كان من عليها أبعد عن التحقق، حتى نصل إلى أفراد ليس لهم من التصوف إلا رسوم ظاهرة، لا تسمى في حقيقة الأمر تصوفا، بل إما أنها من السنة الصحيحة، أو من الرهبانية التي لم تكتب عليهم، وذلك يتجلى بوضوح في الزهد المبتدع، وللتذكير: ليس الزهد هو التصوف، وليس التصوف هو الزهد.

فإذا عرف أن التصوف فكرة واحدة، بأصولها وقواعدها، والمتصوفة يقرون بهذا، فيبطل حينئذ أن تجمع بين السنة والفلسفة، فهي إما أن تكون سنية أو فلسفية؛ أما أن تكون كلتيهما فذلك باطل؛ لأنه محال، لما تقدم، فالسنة تناقض الفلسفة أصلا، فهما دينان مختلفان، السنة دين الرسول صلى الله عليه وسلم، والفلسفة دين الوثنين عباد الأصنام، من حكماء الهند والفرس واليونان.

هذه الحقيقة فرضت سلطانها على المستشرق نيكلسون، الذي قال: "ولعله أن يقال: كيف يمكن لدين أقامه محمد على التوحيد الخالص المتشدد أن يصبر على هذه النحلة الجديدة، بله أن يكون معها على وفاق؟. وإنه ليبدو أن ليس في الوسع التوفيق بين الشخصية الإلهية المنزهة، وبين الحقيقة الباطنة الموجودة في كل شيء، التي هي حياة العالم وروحه، وبرغم هذا فالصوفية بدل أن يطردوا من دائرة الإسلام، قد تقبلوا فيها !!. وفي تذكرة الأولياء شواهد على الشطحات الغالية للحلولية الشرقية" (١)

وقال: "والمسلم والصوفي كلاهما يعلن أن الله واحد، ولكن الجملة تحمل معنى مختلفا عند كل منهما:

- **فالمسلم يرى:** أن الله فرد في ذاته، وصفاته، وأفعاله، وأنه لا يماثل أحدا من الموجودات إطلاقا.

- **والصوفي:** يرى أن الله هو الموجود، الحق الأحد، الذي يكمن وراء الظواهر جميعا. وقد بلغ الصوفية بهذا الرأي غايته القصوى" (٢). **فماذا إذن؟.. هل التصوف سنة أو فلسفة؟..**

الباحثون في التصوف يقرون أن التصوف قديم قبل الإسلام، ويقرون كذلك أن المتصوفة المسلمين أخذوا أفكار وتعاليم المتصوفة القدماء وتأثروا بهم، وهذا القدر من الإقرار معروف، وإذا كان كذلك فوصف التصوف بالسنية ليس من الحقيقة في شيء، ولا يقبل به إلا من يقبل الجمع بين المتناقضات!!

فكيف يكون التصوف سنيا، وأفكاره الأساسية تناقض السنة (الإسلام) أصلا؟!!..

وكيف يكون سنيا، وحملته وأقطابه استقوا من مصادر وثنية قديمة شتى؟!!.

فإذا لم يكن سنيا، فهل هو فلسفي؟..

هو كذلك، فالمتصوفة يقرون بوجود الفلسفي، إلى جانب ما يصفونه بالتصوف السني!!..

والمطلوب هنا: إقرارهم بوجود التصوف الفلسفي، فإذا أخذنا هذا الإقرار، مع أن

---

(١) الصوفية في الإسلام ص٣١.
(٢) الصوفية في الإسلام ص٨٢.

الأمر لايحتاج إلى مثل هذا الإقرار، لوضوح الدليل في هذا، لكن نذكره من باب قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾(سورة يوسف/ ٢٦)، وأضفنا إليه ما أسسناه سابقا، من استحالة الجمع بين المتناقضات: الإيمان والكفر، والسنة والفلسفة؛ خرجنا بفائدة أن التصوف فلسفي في حقيقته، ولا شيء غير الفلسفة.

رابعا – الصحابة والتصوف.

لكن قد يقال هنا: إن الصوفية يقولون: إن الصحابة رضوان عليهم هم أئمة التصوف الأولون؛.. فإذا كان كذلك، فهل يعقل أن يكون الصحابة فلاسفة؟!.

وجوابا نقول: نعم المتصوفة يقولون ذلك، وهذه أقوالهم:

١- يقول الكلاباذي: "الباب الثاني: في رجال الصوفية. ممن نطق بعلومهم، وعبر عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم، ووصف أحوالهم قولا وفعلا بعد الصحابة رضوان الله عليهم: علي بن الحسين زين العابدين، وابنه محمد الباقر، وابنه جعفر بن محمد الصادق" (١).

٢- جاء في (اللمع) في كتاب الصحابة رضوان الله عليهم: "قال أبو بكر الواسطي رحمه الله: (أول لسان الصوفية ظهرت في الأمة على لسان أبي بكر رضي الله عنه إشارة، فاستخرج منها أهل الفهم لطائف توسوس فيها العقلاء).

- قال الشيخ [الطوسي] رحمه الله: وهذا الذي أشار إليه الواسطي في قوله: (أول لسان الصوفية ظهرت على لسان أبي بكر رضي الله عنه). فذلك قول أبي بكر رضي الله عنه؛ لأنه حين خرج من جميع ملكه قال له النبي صلى الله عليه وسلم: أيش خلفت لعيالك؟؛ قال: الله ورسوله. فقال: الله. ثم قال: ورسوله؛ ولعمري إنها إشارة جليلة لأهل التوحيد في حقائق التفريد" (٢).

- قال: "أما عثمان بن عفان رضي الله فقد خص بالتمكين، والتمكين من أعلى مراتب المحققين، ومما يتعلق به أهل الحقائق من أهل التصوف بعثمان بن عفان رضي الله

---

(١) التعرف ص٣٤.
(٢) اللمع ص١٦٩،١٦٨.

عنه، ما روي عن بعض أنه سئل عن الدخول في السعات، فقال: لا يصح إلا للأنبياء والصديقين؛ والدخول في السعة التي هي من أحوال الصديقين: أن يكون داخلا في الأشياء خارجا منها، وأن يكون مع الأشياء بائنا عنها"[١].

- وقال: "وقام رجل إلى علي رضي الله عنه فسأله عن الإيمان فقال: الإيمان على أربع دعائم، على: الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد. ثم وصف الصبر على عشر مقامات، وكذلك: اليقين، والعدل، والجهاد. فوصف كل واحد منها على عشر مقامات، فإن صح ذلك عنه، فهو أول من تكلم في الأحوال والمقامات"[٢].

- ثم إنه ذكر أخبار أهل الصفة والصحابة، باعتبارهم من رجال التصوف الأولين.

٣-كذلك نجد أبا نعيم في أول كتابه: (الحلية) يبتدئ بذكر العشرة المبشرين بالجنة وعامة الصحابة رضوان الله عليهم، باعتبارهم متصوفة.

٤-كذلك فعل عبدالوهاب الشعراني في أول كتابه: (الطبقات الكبرى)؛ فهي ظاهرة ملحوظة، إلا أن الشعراني يختلف عن أبي نعيم بضمه إلى الصحابة والتابعين والأئمة؛ كأحمد رضي الله عنهم: الحلاج، وابن عربي، وابن سبعين، وابن الفارض، والقونوي. فجعلهم جميعا من أئمة المتصوفة!!!.

لكن إذا كان الصحابة صوفية، فالسؤال هنا:لم لم يطلق هذا الاسم عليهم؟.

- قال القشيري جوابا: "اعلموا رحمكم الله، أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ﷺ؛ إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم: الصحابة؛ ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين، ورأوا في ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين"[٣].

- ويقول الطوسي: "الصحبة مع رسول الله ﷺ لها حرمة وتخصيص من شمله فلا يجوز أن يعلق عليه اسم على أنه أشرف من الصحبة"[٤].

---

(١) اللمع ص١٧٦.
(٢) اللمع ص١٨٠.
(٣) الرسالة ١/٥٢.
(٤) اللمع ص٤٢.

- ويقول السهروردي: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يسمون الرجل صحابيا لشرف صحبة رسول الله ﷺ، وكون الإشارة إليه أولى من كل إشارة"[١].

فهذا جوابهم، لكن ههنا إشكال..

قد تقدم أن التصوف حادث في نهاية القرن الثاني، يقول القشيري:"اشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[٢]، فكيف تصح حينئذ دعوى تصوف الصحابة؟!.

أما التصوف مصطلحا دالا على فرقة معينة، متميزة عن غيرها، لها قواعدها وتعاليمها: فهو حادث في زمن متأخر، في نهاية القرن الثاني؛ وأما إطلاق اسم (الصوفي) على بعض الزاهدين والفقراء، فذلك كان معروفا قبل الإسلام، هكذا يقرر الصوفية:

يقول الطوسي: "وأما قول القائل: إنه اسم محدث، أحدثه البغداديون. فمحال؛ لأن في وقت الحسن البصري رحمه الله كان يعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ، وقد روي عنه أنه قال: رأيت صوفيا في الطواف، فأعطيته شيئا فلم يأخذه، وقال: معي أربعة دوانيق، فيكفيني ما معي.

وروي عن سفيان الثوري رحمه الله أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت الرياء.

وقد ذكر في الكتاب الذي جمع فيه أخبار مكة عن محمد بن إسحاق بن يسار، وعن غيره يذكر فيه حديثا: أنه قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات، حتى لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي، فيطوف بالبيت ويتصدق. فإن صح ذلك، فإنه يدل على أنه قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم، وكان ينسب إلى أهل الفضل والصلاح"[٣].

ويقول السهروردي معلقا على ما جاء عن الحسن البصري وسفيان الثوري، كما مر آنفا: "وهذا يدل على أن هذا الاسم كان يعرف قديما، وقيل: لم يعرف هذا الاسم إلى

---

(١) عوارف المعارف ملحق بالإحياء ٥/٨٥.
(٢) الرسالة ١/٥٣.
(٣) اللمع ص٤٢.

المائتين من الهجرة العربية"[١].

إذن، إدراج الصحابة رضوان الله عليهم في جملة المتصوفة لم يكن من حيث المصطلح، فهو متأخر، إنما من حيث ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم من زهد في الدنيا.

فهل التصوف زهد وفقر، كما يروج؟..

إن هذه الدعوى لا تصح إلا إذا ثبت: أن التصوف هو الزهد والفقر. وإلا فهي باطلة. إذا استدعينا النتائج السابقة في مبحث: (ماهية التصوف) [٢] وهي:

أولا – أن التصوف هو الفناء.

ثانيا – أن طريقه: التشبه بالإله، في التجرد عن الجسمانية، والإحاطة بالمعلومات.

فالنتيجة بطلان دعوى تصوف الصحابة رضوان الله عليهم، وثلة ممن تبعهم بإحسان، نظرا إلى ما كانوا عليه من زهد، فليس الزهد هو التصوف، ولا يستحق به وحده أن يكون صوفيا، بل لابد من الفناء، فمن لم يتحقق[٣] بالفناء قصدا وعملا وغاية فليس بصوفي، وقد بنوا دعواهم في حق الصحابة على مقدمتين:

الأولى – الصحابة أهل زهد.

الثانية – الزهد هو التصوف.

والنتيجة: الصحابة متصوفة.

أما وقد تبين لنا بطلان المقدمة الثانية، بما سبق من أقوال الصوفية، من أن التصوف زهد وفقر وشيء زائد، هذا الزائد هو الفناء: فقد بطلت النتيجة.

فالصحابة رضوان الله عليهم لم يكن فيهم من اعتقد الفناء الصوفي، أو عمل لأجله، سواء كان فناء عن الشهود أو الوجود، بل لم يعرف عنهم شيء في ذلك

(١) عوارف المعارف ملحق بالإحياء ٥/ ٨٥.
(٢) انظر هذه الرسالة.
(٣) المقصود بالتحقق هنا، وفي سائر الكلام، التمثل بالشيء كما هو، بتطبيق كافة جزئياته، فالمتحقق بالتصوف مثلا هو الذي تمثل كافة أفكار التصوف وأصوله وطبق جزئياته، وهو لفظ يتكرر كثيرا في كلام المتصوفة.

المصطلح، والصوفية نسبوا الصحابة إلى التصوف اعتبارا بحالهم في الزهد والتجرد، وهذا لا يكفي في النسبة، كما قد تبين، وهذا الحكم يسري على كل زاهد، ليس خاصا بالصحابة، فلا يصح أن يطلق عليه لقب (صوفي) لأجل زهده.

وأمام هذه الحقيقة ما وسع بعض الصوفية إلا التسليم، يقول الدكتور عبد الحليم محمود: "الواقع أننا لو نظرنا إلى كثير من الأشخاص الذين اشتهروا بالسمو في الجانب الأخلاقي الكريم، واتصفوا بأروع الصفات الأخلاقية .. ولكن ليس معنى ذلك أنهم لا محالة صوفية... نجد الحسن البصري من أروع وأجمل الشخصيات الأخلاقية العالية، لقد كان مثلا صادقا للشعور الأخلاقي في طهره وصفائه، وكان ينشر الفضيلة بوعظه المؤثر، ومنطقه القوي، وسلوكه المثالي، ومع ذلك فلم يكن الحسن البصري صوفيا بالمعنى الدقيق لكلمة: صوفي"[١].

ومما انتقده ابن الجوزي على أبي نعيم في كتابه (حلية الأولياء) نسبته الصحابة رضوان الله عليهم إلى التصوف، قال: "إضافة التصوف إلى كبار السادات كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن وشريح وسفيان وشعبة ومالك والشافعي وأحمد، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف. فإن قال قائل: إنما عنى به الزهد في الدنيا، وهؤلاء زهاد. قلنا: التصوف مذهب معروف عند أصحابه، لا يقتصر فيه على الزهد، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه، ولولا أنه مزيد على الزهد ما نقل بعض هؤلاء المذكورين ذمه. فإنه قد روى أبو نعيم في ترجمة الشافعي رحمة عليه أنه قال: التصوف مبني على الكسل، ولو تصوف الرجل أول النهار لم يأت الظهر إلا وهو أحمق"[٢].

وقال أيضا: "وجاء أبو نعيم الأصبهاني، فصنف لهم كتاب: (الحلية). وذكر في حدود التصوف أشياء منكرة قبيحة، ولم يستح أن يذكر في الصوفية: أبا بكر، وعمر، وعثمان، وعليا، وسادات الصحابة رضي الله عنهم. فذكر عنهم فيه العجب، وذكر منهم:

شريحا القاضي، والحسن البصري، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل. وكذلك

(١) المدرسة الشاذلية ص٤٢٦.
(٢) صفة الصفوة ١/ ١٥.

السلمي في طبقات الصوفية: الفضيل، وإبراهيم بن أدهم، ومعروفا الكرخي. وجعلهم من الصوفية، بأن أشار إلى أنهم من الزهاد؛ فالتصوف مذهب معروف يزيد على الزهد، ويدل على الفرق بينهما: أن الزهد لم يذمه أحد، وقد ذموا التصوف"[1].

غير أن الصوفية يقولون بأن تصوف الصحابة شيء فوق الزهد، إنه وفق الأحوال والمقامات، كما تقدم من كلامهم، لكن ما جاء عن الصحابة من أقوال في هذا على نوعين:

الأول – بعض هذه الأقوال المروية عنهم، كقول أبي بكر رضي الله عنه: "تركت لهم الله ورسوله"، ليس فيه معنى صوفي، ولا علاقة له بالفناء، ومن ثم قائله لا يكون صوفيا.

الثاني – وبعضها لا سند لها، كما أقر بذلك الطوسي، في كلامه على مقامات علي رضي الله عنه، وكذا ما نقل عن عثمان رضي الله عنه، مع أن هذه الأقوال كذلك لا تتعلق بأصل التصوف، الذي هو الفناء، غاية ما فيها يتعلق بالمجاهدة، والصبر، والزهد.

مما سبق يتبين لنا بوضوح بطلان نسبة التصوف إلى الإسلام، سواء من حيث المصطلح أو من حيث المضمون والمعنى، فليس في الإسلام فناء عن الأوصاف البشرية، والبقاء بالصفات الإلهية، دع عنك الفناء عن الذات البشرية، والبقاء بالذات الإلهية، وهو ما يسمى بالاتحاد، والإسلام لا يقر الحلول، كما هو مذهب الحلاج، ومن قبله أبي يزيد البسطامي، والإسلام يرفض فكرة وحدة الوجود، الذي هو خلاصة فكر ابن عربي، الملقب بمحي الدين والإمام الأكبر، ورأس أجلاء العارفين والمقربين، وغير ذلك من الألقاب التي تدل على توليه والرضا بما فيه.

والتصوف كسائر الفرق الكبيرة، له معتنقون قديما، وكذا حديثا، أما في القديم فإن أفكار الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ظاهرة واضحة لا تنكر، فماذا عن صوفية هذا العصر؟، هل هم امتداد لمن سبقهم، أم أنهم مغايرون لهم؟، هذا ما سنطرحه في المبحث الآتي:

(١) تلبيس إبليس ص١٦٥.

المبحث الرابع

الصوفية المعاصرة

لا خلاف أن الصوفية يمثلون جزءا كبيرا في الأمة الإسلامية، قد يكون السواد الأعظم منها، وأقصد بذلك كل من انتسب إلى التصوف، سواء بعلم أو بجهل، ولو بنسب ظاهري، وبهذا نفهم أننا عندما نتكلم عن هذه الفرقة فإنما نتكلم عن فرقة راسخة الجذور، مؤثرة غاية التأثير في سلوك فئام من الأمة، وإذا كان كذلك فمن المهم أن نعرف ماهية وحقيقة التصوف المعاصر، وهل هو عين التصوف القديم أم تجدد فيه شيء؟ [1].

وللوقوف على حقيقة هذا الأمر: نأخذ محيى الدين ابن عربي الحاتمي الطائي مثلا، لنرى موقف الصوفية منه، فإن تولوه فهم كما هم، امتداد لمن سبقهم من المتصوفة، وإن تبرءوا منه فقد أصلحوا خطأ كبيرا، ولا يعني ذلك سلامة منهجهم بالكلية.

وقد اتخذنا ابن عربي مقياسا لمعرفة حقيقة تصوف المعاصرين؛ لكونه يمثل رأس التصوف تقريرا وتنظيرا وتقعيدا، فهو نقطة تحول في تاريخ التصوف، ليس تحولا من ناحية أصل الفكرة، بل من ناحية تطويره وتفصيله وشرحه والإفاضة فيه، باستخدام كافة الأدوات من نصوص شرعية، وأفكار بشرية، وثقافات أجنبية: هندية، ومجوسية، ويونانية، ونصرانية، ورموز مثالية، وخيال واسع؛ إذ لم يسبقه أحد من المتصوفة إلى ذلك، ولم يلحقه أحد في ذلك، ولمعرفة حقيقة تصوف المعاصرين، سنطرح فكر ابن عربي ومذهبه، ثم نرى موقف المعاصرين منه؛ فكما قلنا: إذا كانوا على الولاء له، باعتناق مذهبه، وتعظيم شأنه، فهم كما هم، لم يبدلوا ولم يصححوا، وإن أعلنوا البراءة منه، ومن مذهبه، فقد نجوا من زندقته، فإلى فكر ابن عربي:

أولا – منزلة ابن عربي عند المتصوفة المعاصرين. إن حجر الزاوية، والركيزة الأساسية، ونقطة الدائرة في فكر ابن عربي هو (الإنسان الكامل)، وهو أول من استعمل هذا التعبير في تاريخ الإسلام، هذا (الإنسان الكامل) هو التعين الأول، نائب عن الله، ظل الله، وهو

(١) لا أظن أننا بحاجة إلى إثبات الوجود الكثيف للمتصوفة في الأمة، فهذا الأمر أشهر من أن يستدل له، ويكفي هنا أن أشير إلى مرجع واحد من باب التوثيق، وهو الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ١/ ٢٥١-٣٣٤، مادة (صوفية).

في مرتبة برزخية بين الخلق والحق، وله صفات الخلق وصفات الحق، فهو موضع نظر الإله، وبه يدبر الأمر، وهو الواسطة بين الخلق والخالق، فبدونه ليس للخلق طريق إلى الله تعالى.

وقد يسميه الخليفة أو القطب أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي، يشير بذلك إلى أن أكمل تجل لله تعالى هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وهو الإنسان الكامل الأول، ثم إنه ظهر في صورة الأنبياء، ثم الصالحين، في كل زمان ومكان، يصح أن يكون ذكرا أو أنثى.

إن ابن عربي يقرر أن جميع المخلوقات إنما هي صورة الله تعالى، فهي كالمرآة يتجلى فيها الإله، كل بحسبه، والإنسان الكامل امتاز عن المخلوقات بكونه حاز وفاز بالمجموع، ففيه كل صفات الخالق وكل صفات المخلوق، وهذا هو الفرق بينه وبين سائر المكونات الأخرى، فعقيدته في وحدة الوجود لا تقوم على فكرة الحلول أو الاتحاد، إنما تقوم على فكرة الصورة والتجلي، فليس هناك ثمة انفصال أصلا، كيما يحدث اتصال، بل هو اتصال أزلي دائم أبدي، فكل المخلوقات صورة الله تعالى، والله يتجلى فيها، كل بحسبه، ومن هنا كان يردد مقولة: "ليس في الإمكان أحسن مما كان"، ومعناه: إذا كان هذا العالم بما فيه هو صورة الله تعالى، والله يتجلى ويتبدى فيه، فالعالم إذن هو الله من حيث الصورة، وإذا كان العالم صورة الله، فكيف يمكن أن يخلق أحسن مما خلق.. إن ذلك يلزم منه أن يكون العالم أحسن من الله، وهو مستحيل؛ لذا قيل: "ليس في الإمكان أحسن مما كان".

فهذا فكر ابن عربي باختصار [١]، وكما رأينا أنه يقرر أن المخلوقات صورة الله تعالى:

فهل على هذا دليل؟.

الجواب: لا، وكذلك العقل يرفض هذا القول، لما يلزمه من لوازم فاسدة؛ إذ يلزم منه أن يكون الفاسد والوضيع والرديء من المخلوقات صورة الله تعالى سبحانه، ولما يلزم من التشبيه أيضا، ولسنا في مقام نقض مذهبه، لكن الذي نريد قوله هنا: ما موقف

(١) انظر: المعجم الصوفي١/ ١٥٨.

الصوفية المعاصرين من ابن عربي؟.

ثمة فئات وطرق صوفية وأفراد ومشايخ، قلوا أو كثروا، يتولون هذا الرجل، ويعظمونه بطريقة غالية، ويسعون في نشر تراثه وفكره، نذكر منهم:

١- الدكتور محمود غراب، الذي خدم فكر ابن عربي خدمة كبرى، فله كتاب: (الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربي)، وكتاب (الفقه الأكبر عند الشيخ الأكبر محيى الدين بن العربي)، وكتاب (رد ابن العربي على ابن تيمية)، وكتاب (الشيخ الأكبر محيى الدين بن العربي- ترجمة حياته)، وكتاب (شرح فصوص الحكم)، وغير ذلك..

٢- الدكتورة سعاد الحكيم، وهي كسابقها شديدة العناية بابن عربي، ولقد وضعت معجما أسمته: (المعجم الصوفي)، وحقه أن يكون: (المعجم الصوفي من كلام ابن عربي) إذ كله عرض لمصطلحات ابن عربي.

٣- الدكتور عثمان يحيى؛ له رسالة دكتوراه كبيرة في مجلدين عن مؤلفات ابن عربي.

٤- الدكتور أبو العلا عفيفي، الذي نشر أهم كتب ابن عربي وخلاصة فكره، ألا وهو: (فصوص الحكم)، لكنه أقرب إلى الحياد في هذه القضية من سابقيه، ولايظهر فيما كتبه اعتناق لفكر ابن عربي، وإنما دافعه البحث العلمي المجرد.

ذلك بالنسبة لمن اعتنوا به، من جهة نشر تراثه، من الأفراد، ثم إن هناك هيئات قد اضطلعت بمهمة تحقيق ونشر تراث ابن عربي، منها معاهد ومراكز، ومنها مجلات، ومنها دور كتب، ومنها رسائل، ومنها مواقع في الإنترنت، حسب ما يلي:

١- في لندن معهد مختص بتراث ابن عربي، وله فروع في كثير من بلدان العالم، وفي أسبانيا مركز للغرض ذاته، ولهذه المعاهد والمراكز ندوات ومحاضرات وتحقيقات في هذا المجال.

٢- عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق تصدر مجلة التراث العربي، وفي عدد ربيع الآخر ١٤٢١هـ صدرت بحوث عن فكر ابن عربي استغرقت ثلثي موضوعات المجلة.

٣- في بيروت دار دندرة معنية كثيرا بنشر الدراسات والبحوث المتعلقة بابن عربي.

٤- طرحت في الجامعات رسائل لتحقيق تراث ابن عربي، كرسالة عثمان يحيى عن مؤلفات ابن عربي، ورسالة في الدكتوراه عنوانها: (الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي) للدكتور أحمد محمود الجزار.

٥- مواقع في الإنترنت حديثة عن ابن عربي.

ثم إن فكرة (الإنسان الكامل)، التي هي كما ذكرنا من قبل؛ خلاصة ومحور فكر ابن عربي، لها حضور واضح في فكر المتصوفة المعاصرين، فقد تعددت المؤلفات التي اختصت بهذه الفكرة.

وقد تقدم آنفا كتاب الدكتور محمود غراب: (الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربي).

كذلك كتب غازي عرابي كتابا عنوانه: (الإنسان الكامل: محاورات في الفلسفة الصوفية)، وكتابا آخر عنوانه: (الإنسان الكبير)، وهو شديد الصلة بموضوع الإنسان الكامل، كما كتب عبدالمنعم محمد شقرف كتابا عنوانه: (الإنسان الكامل والحضارة العالمية في الرسالة المحمدية).

ونشر الدكتور عبد الرحمن بدوي جملة بحوث لمستشرقين غربيين ومتصوفة، في كتاب حمل عنوان: (الإنسان الكامل في الإسلام)، عدا بحوث أخرى للمستشرق نيكولسون عن (نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي).

وكذا (فكرة الشخصية في التصوف) نشرها أبو العلا العفيفي ضمن كتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه)، بالإضافة إلى ما كتبه الدكتور أبو العلا العفيفي في هذا المعنى تحت عنوان: (نظريات الإسلاميين في الكلمة) في مجلة كلية الآداب في مصر، وكذلك ما كتبه الأب ميشال الحايك في مجلة المشرق بيروت ١٩٥٨ تحت عنوان: (الإنسان الكامل وميزته النشورية) [١]، وغير ذلك.

(١) انظر: المعجم الصوفي ١/ ١٦٦ ، ومما يشار إليه ههنا كتابة د.مصطفى عشوي بحثا بعنوان: (الإنسان الكامل الصوفي: دراسة نقدية)، في مجلة التجديد التي تصدرها الإسلامية في ماليزيا العدد السابع لسنة ١٤٢٠هـ.

إذن فكر ابن عربي حي بين أظهرنا، وهو الفكر الذي ارتضاه المتصوفة، واعتقدوه، وجادلوا عنه، بالرغم من انحرافه وضلاله، وكثير منهم يدعي أن الخصوم لم يفهموا كلامه لدقته، بينما هو واضح وضوح الشمس، وإذا ساغ أن نلتمس العذر لابن عربي فيما أتى به من كفر، إذاً لساغ أن يلتمس العذر لفرعون في قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ (سورة النازعات)؟!. **وبشكل مجمل، فإن فكر ابن عربي يدور حول القضتين التاليتين:**

الأولى: التجلي الإلهي في الصور الكونية، وهو الحلول العام (وحدة الوجود)، وفي الإنسان خاصة، وهو الحلول الخاص.

الثانية: التشبه بالإله، أو التخلق بأخلاق الله؛ وبصورة أخرى: الفناء عن الصفات البشرية والذات، والبقاء بالصفات الإلهية والذات. [١]

وهي القضايا التي بحثنا في مصادرها في الفكر القديم، وإذا كان هناك اليوم من يدعو إلى فكر ابن عربي، ويسعى في إحيائه، كما تبين لنا آنفا، فهو دليل على أن الفكر الصوفي حاضر موجود اليوم، كما كان قديما، سواء بسواء.

لكن ههنا أمر مهم: ليس كل من سعى في نشر تراث الصوفية، كابن ابن عربي وغيره، فلا بد أن يكون حلوليا اتحاديا وحدويا، كلا.. فإن بعضهم يفعل ذلك لمجرد البحث العلمي ونشر التراث، بغض النظر عن مضمونه، ومثل هؤلاء لا تجد في كلامهم انتصارا لهذا الرأي، بل يكتفون بالعرض، لكن ذلك لا ينفي إسهامهم في نشر الفكرة، والدكتور أبوالعلا عفيفي مثل على ذلك.

ثانيا – **أمثلة من اعتقادات المتصوفة المعاصرين**. بعد ثبوت حضور ابن عربي بين المتصوفة المتخصصين اليوم، وإيمانهم العميق بفكره: ننظر في هذه الفكرة التي تتضمن الحلول والاتحاد الوحدة، هل لا زالت الفكرة باقية؟.

١- ينقل الدكتور محمد جميل غازي عن محمد عثمان البرهاني، وهو صوفي

(١) قال ابن تيمية عن ابن عربي: "مقالته مبينة على أصلين:
- أحدهما: أن المعدوم شيء ثابت في العدم، موافقة لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة...
- الأصل الآخر: فقولهم أن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه". الفتاوى ٢/ ١٦٠، ١٤٣
فالأصل الثاني هو الذي يتضمن فكر ابن عربي بالخصوص، فهو غايته وهدفه الأول والأخير.

سوداني من المعاصرين، أنه قال في كتابه (تبرئة الذمة في نصح الأمة): أن الله هو محمد، وأنه لا فارق على الإطلاق؛ ويرى أن قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ (سورة الفتح/ ١٠)، معناه أن محمدا هو الله تعالى، ويقول: إن من أسماء الله الحسنى: محمد"[1].

٢- بعض الصوفية اليوم، مازالوا يتعبدون بوحدة الوجود، ومازالت هذه الأفكار هي التي تسود حلقاتهم، فمن أوراد الشاذلية[2] قولهم:"زج بي في بحار الأحدية، وانشلني من أوحال التوحيد، وأغرقني في عين بحر الوحدة، حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها"[3].

٣- عامة الصوفية اليوم لا زالوا يرددون في الموالد وغيرها قول البوصيري في البردة:

يا أكرم الرسل مالي من ألوذ به ... سواك عند حلول الحادث العمم

فإن من جودك الدنيا وضرتها ... ومن علومك علم اللوح والقلم[4]

وما هذا التضرع إلى النبي ﷺ، ووصفه بكونه يعلم فوق ما في اللوح والقلم، في هذه الأبيات إلا الاعتقاد فيه أنه يمثل (الإنسان الكامل) بحسب الفكرة الفلسفية، فهو البرزخ بين الخلق والحق، والله تعالى جعله واسطة، فبه تقضى الحوائج، وتنال الرغائب، وتنفرج الكرب؛ ولا يلتفت إلى من يعمل على تأويل ذلك بتكلف ظاهر، كأن يقال إن ذلك التضرع يكون يوم القيامة، فما أفسده من تأويل، فإذا كان يكون يوم القيامة، فما بالهم تقدموا بالدعاء والضراعة به في الدنيا؟!..

وأشعارهم الكثيرة حافلة بمثل هذا النوع من الأبيات التي تجسد حقيقة مفهوم الإنسان الكامل في شخص النبي ﷺ، مما يؤكد تأثرهم بهذه الفكرة، ورسوخها فيهم، ومما

(١) الصوفية الوجه الآخر، محمد جميل غازي ص٦١، وقد أشار إلى خبر هذا الرجل أيضا الدكتور التفتازاني في مجلة التصوف الإسلامي عدد٨، ص٧.

(٢) فرقة من فرق الصوفية تنتسب إلى أبي الحسن الشاذلي ، ولد سنة ٥٩٣هـ، وتوفي سنة ٦٥٦هـ. انظر: أبو الحسن الشاذلي، علي سالم عمار ص٣٣، الطبقات الكبرى للشعراني ٢/ ٤.

(٣) أبو الحسن الشاذلي، على عمار ٢/ ٢١٠، وانظر: الصوفية الوجه الآخر، محمد جميل غازي ص١٨.

(٤) ديوان البوصيري ص٢٤٨.

يؤكد هذه الحقيقة أننا لم نسمع منهم براءة من ابن عربي وابن الفارض ومن كان في حكمهم، فإما أنهم لا يذكرونهم بشيء، أو يتأولون كلامهم بما ينفي عنهم تهمة الوحدة والاتحاد، بدعوى دقة كلامهم، الذي لأجله لم يفهم الخصوم ما أرادوا فأساءوا الظن بهم!!، زعموا!!.

ومما هو جدير بالذكر في هذا المقام: أنه قد تقرر أن التصوف في معناه الدقيق هو: الفناء. وعلى ذلك كلام الصوفية، وهذا هو اعتقاد المعاصرين، وقد تقدم كلامهم في هذا، فقد نقلنا كلام أبو الوفا التفتازاني، وكلام عبدالحليم محمود، والشيخ محمد زكي إبراهيم[1].

كذلك عرف عن الصوفية تحقير نعيم الجنة، وكذا الاستهانة بعذاب النار، واتخاذ دعوى محبة الله تعالى لذاته سلما لذلك، يقول الشيخ محمد زكي إبراهيم رائد العشيرة المحمدية:

"يا ولدي إن كنت تريد الدنيا والجنة فعليك بفقيه، وإن كنت تريد رب الدنيا ورب الجنة، فهلم إلينا، نعم من وجد الله فما فقد شيئا، وإن فقد، ومن فقد الله فما وجد شيئا، وإن وجد، فشئون الدنيا كلها كشئون الآخرة كلها، كل من عند الله"[2].

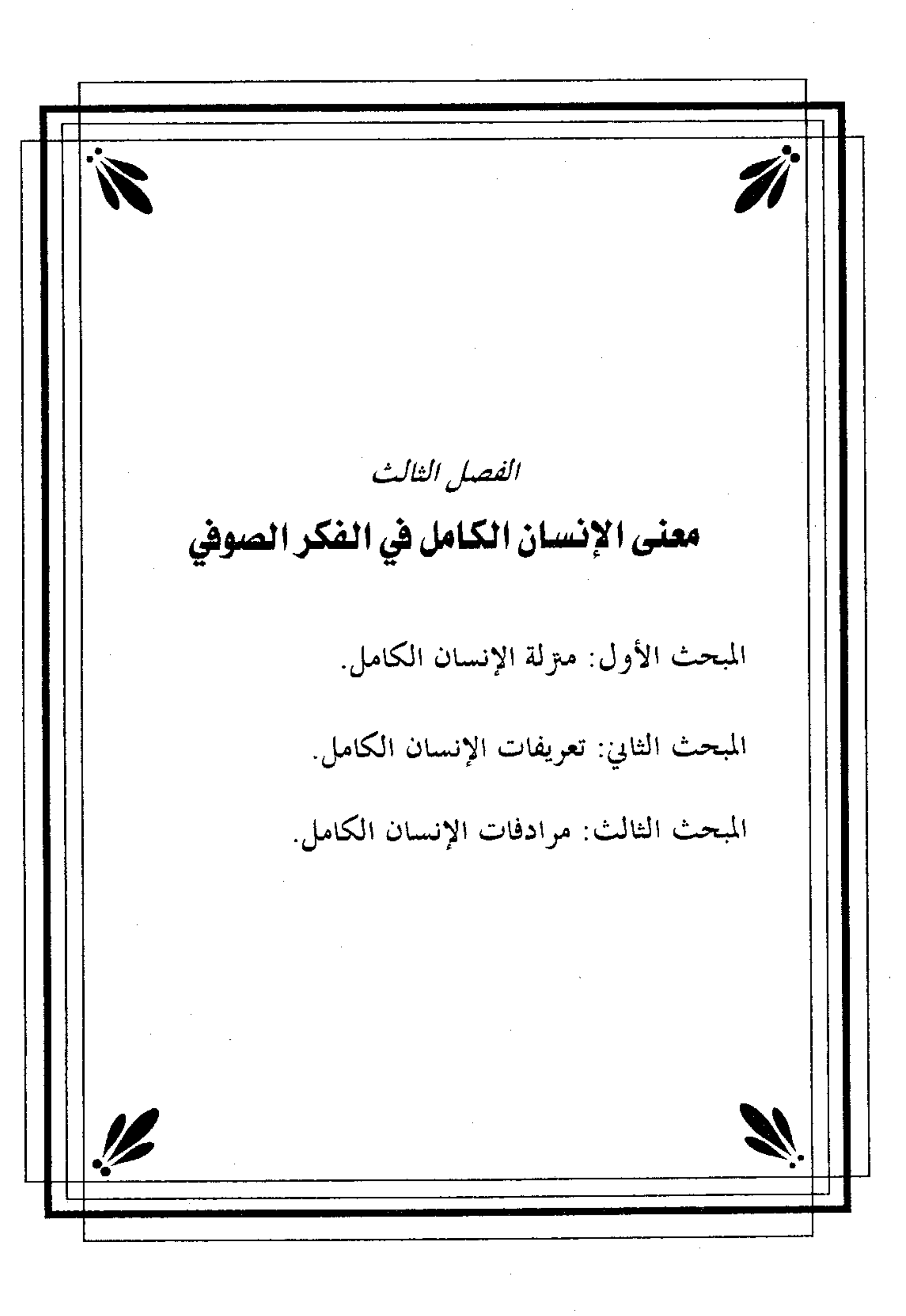
فهذه الفكرة المبتدعة لا زالت حاضرة في التفكير الصوفي، ولأجلها زعموا أنهم لا يبتغون الجنة، ارتفاعا بهمتهم إلى الأعلى..!!..

فهل كان القرآن وهو يرغب في العمل لأجل الجنة داعيا إلى ما هو دنيء؟!!!.. ولست بصدد استقصاء كل الأفكار، لكن حسبي إشارات تدل على المقصود.

بعدما سبق أستطيع القول بأن الأفكار الصوفية القديمة هي نفسها الموجودة اليوم، وما يحاول الصوفية إخفاءه، غير خاف، فالأمر واضح، فما عند الصوفية لم يتغير ولم يتطور منذ عهد ابن عربي، ولا أعتقد أن الأفكار الصوفية، وهي التي نشأت وقامت في بلاد الوثن والصنم، ثم انتقلت إلى المسلمين ليبتلي الله بها عباده، قد حدث فيها شيء من التغيير إلى الأحسن، وذلك ظاهر من واقع ما عليه أهل التصوف، والله يهدي من يشاء من عباده إلى صراطه المستقيم.. والحمد لله رب العالمين.

(١) انظر: ص٧١، ٩٧ من هذه الرسالة.

(٢) مجلة التصوف الإسلامي الصادرة عن المجلس الصوفي الأعلى في مصر، عدد رجب ١٤١٤هـ ص٤٢.



الفصل الثالث

معنى الإنسان الكامل في الفكر الصوفي

المبحث الأول: منزلة الإنسان الكامل.

المبحث الثاني: تعريفات الإنسان الكامل.

المبحث الثالث: مرادفات الإنسان الكامل.

المبحث الأول

منزلة الإنسان الكامل

يقرر المتصوفة أن فكرة (الإنسان الكامل) هدف محوري، يدور حوله الصوفي، ويسعى إليه، تقول سعاد الحكيم: "الهدف الصوفي تمحور، ثم تطور باتجاه الإنسان الكامل"(١).

فهذه الفكرة إذن لها جذورها الراسخة في التصوف، فكرة مركزية يسعى إليها المتصوف، ثم ما يلبث أن ينطلق منها لأداء المهمات المنوطة به، أمر لازم لكل من وصل، فعليه العودة حاملا الأمانة الإلهية؛ لإيصالها إلى الخلق.

ومع كون (الإنسان الكامل) بهذه المرتبة في الفكر الصوفي، إلا أن هذا الاسم لم يحظ بالشهرة التي حظيت بها الأسماء الأخرى: كالولي، والقطب، والغوث. حتى إن من لم يتعمق في الفكر الصوفي لا يكاد يسمع به، ولو سمع لم يرد في ذهنه ارتباطه بالتصوف أصلا، فضلا عن أن يظنه من أسسه..

ولقد توجهت عناية الصوفية إلى تقرير وترسيخ هذه الفكرة في الكيان الصوفي، واتخذوا فكرة: (تفضيل الإنسان) شرعا وعقلا، سبيلا أساسا لتأكيدها وزرعها في البيئة الإسلامية:

فالله تعالى اختار النوع الإنساني من بين الأنواع، واختار منه المؤمنين، ومنهم الأولياء، ومنهم الأنبياء، ومنهم الرسل، ففضل بعضهم على بعض، فلهم مقام: النبوة، والولاية، والإيمان؛ قال تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾ (سورة التين)، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ (سورة الإسراء) فهذا هو (الإنسان الكامل).

ويشترك معه في الصورة الظاهرة الإنسان الحيوان، الذي قال الله تعالى فيه: ﴿ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ ﴾ (سورة التين)، وقال تعالى: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ

(١) عودة الواصل ص١٣.

يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾ (سورة الفرقان)، وقال تعالى: ﴿ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ﴿١٢﴾ ﴾ (سورة محمد).

ومع الاشتراك لزم معرفة مقومات كمال هذا (الإنسان الكامل)، ليتميز برتبة الخلافة التي اختص بها من بين الملأ الأعلى والأسفل، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (سورة البقرة/ ٣٠)

هذا الكمال متفاوت بحسب الاختصاص والعناية الإلهية، والكامل خليفة زمانه، قال تعالى: ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ﴾ (سورة ص/ ٢٦)، وأما الأكمل فمحمد ﷺ لقوله في الحديث الذي يرويه مسلم بسنده: (**أنا سيد ولد آدم يوم القيامة**).

ذلك هو التعليل الشرعي لوجود الإنسان الكامل.

أما العقلي، فما من صنعة، ولا مهنة، ولا مقام، ولا حال إلا والناس فيه متفاوتون، ولابد فيهم من هو سابق الكل، فكذلك الإنسان الكامل في قربه من الله تعالى وعبادته سابق الكل، فهو خليفة الله في أرضه، ويسمى القطب والغوث الفرد.

هكذا استدل المتصوفة لهذه الفكرة، وفق ما ذكر الدكتور محمود غراب [(١)]، وهو ما سنتبينه من خلال هذه الرسالة، والأدلة صحيحة في نفسها، ولها معان تتفق في أصلها مع قولهم، لكن خطأ المتصوفة هو في عدم انطباق ما يستدلون به على القضية المستدل عليها؛ إذ إنهم يأخذون أصل المعنى، ثم يتوسعون فيه توسعا يخرجون به إلى أشياء لا يدل عليها الدليل؛ لقد كرمت الآيات الإنسان عموما، والمسلم خصوصا، ثم إنه إذا لم يكن عبدا لله تعالى، انحدر إلى أسفل سافلين، وصار كالأنعام، وهذه عقوبة من لم يرع التكريم حقه، والاعتراض عليهم: تماديهم في التكريم حتى يصلوا بالإنسان إلى مرتبة الربوبية والألوهية، ومنازعة الله تعالى في خصائصه..؟!!.

والمعروف أن هذا الاسم لم يستعمل في بدايات التصوف. كما أن فكرته لم تكن واضحة مفصلة في ذلك الحين، لكن البذور كانت موجودة، تظهر في كلمات معدودة،

(١) انظر: الإنسان الكامل من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، المقدمة ص٥،٦.

مبهمة غير واضحة، بأسماء أخرى: كالولاية، والقطبية، عند عامتهم، وباسم النور المحمدي عند التستري والحلاج خاصة، ومع كونها مبهمة إلا أنها لم تكن لتخفى على المتأمل.

ثم ظهر لقب (الإنسان الكامل) على يد ابن عربي، تقول الدكتورة سعاد الحكيم: "اختلف الباحثون في تحديد المرة الأولى التي استعملت فيها عبارة الإنسان الكامل، فيرى نيكلسون أنها وردت أولاً عند ابن عربي، ويرى بعض الباحثين أنها وردت للمرة الأولى في رسائل إخوان الصفا.

وقد استفادها ابن عربي من العبارة التالية بالذات: (... ولما رأيناك [المقصود المريد الإسماعيلي] بهذه الصفة، وعرفناك بهذه المعرفة، لم يحل لنا ولا وسعنا في ديننا أن نكتمك النصيحة، ولا نؤدي إليك أمانة، لئلا ترانا بعين الخيانة، وليصح عندك قول نبينا الفاضل السيد الكامل: سافروا تغنموا) [(١)].

وإذا تخطينا لفظ عبارة: الإنسان الكامل؛ إلى مضمونها في الفكر الإسلامي، متتبعين ظهوره في نصوص المسلمين، وجدنا بدايات هذا المضمون في عبارات أمثال: النور المحمدي، الروح المحمدي، حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم، الحقيقة المحمدية [(٢)].

ورأي نيكلسون أقرب إلى الصحة، فليس في رسائل إخوان الصفا ذكر (الإنسان الكامل)، وإنما (السيد الكامل)، واتحاد المعنى لا يسوغ القول بأنهم أول من أطلق مصطلح (الإنسان الكامل)، فالبحث هنا في معرفة أول إطلاق للفظ، ولو كان البحث في المعنى، لانضمت للقائمة مصطلحات أخرى، تحمل المعنى نفسه، كلها تطلب الأولية، مثل النور المحمدي، والقطب، والولي.. ومن هنا فالمرجح أن ابن عربي هو أول من أطلق هذا المصطلح في الإسلام، فالباحث لا يراه إلا في مؤلفاته، وليس له أثر فيمن قبله.

ثم إنه اشتهر فيمن بعده، وكتب فيه من كتب، منهم الجيلي، وإليه أشار صدر الدين القونوي وغيره، وقد تفنن ابن عربي في الاستدلال للفكرة بالنصوص، والرموز،

(١) الأثر أخرجه أحمد ٢/ ٣٨٠، والطبراني في الأوسط (٨٣٠٨)، والقضاعي في مسند الشهاب (٦٢٣)، وإسناده ضعيف. انظر: مسند الإمام أحمد، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرناؤوط ١٤/ ٥٠٧.

(٢) عودة الواصل ص١٣٠،١٢٩، نسبت هذا الرأي إلى الدكتور مصطفى كامل الشيبي.

والأمثلة، والخيالات، وأفاض في ذلك، حتى صارت فكرة مؤلفاته، فمن السهولة أن تعثر عليها في كل كتاب ومؤلف، ولو صغر، وقد أتى فيها بما لم يسبقه أحد، لا من الأولين؛ متصوفة ما قبل الإسلام. ولا من الآخرين؛ متصوفة الإسلام. تقول الدكتورة سعاد الحكيم، وهي متخصصة في دراسة فكر ابن عربي: "إن مقولة الإنسان الكامل تكاد تكون الفكرة الرئيسة الوحيدة، التي دارت عليها معظم نصوص محيي الدين بن عربي على كثرتها، وهي تربو على ثلاثمائة [١]، فلا يكاد يخلو منها كتاب أو رسالة أو حديث، وقد عبر عنها وأشار إليها بجملة مصطلحات، أحصيت في مطلع بحثي لمادة: (الإنسان الكامل)، في: (المعجم الصوفي) ما يزيد على أربعين مرادفا لها، أهمها أن الإنسان الكامل هو:

النسخة الجامعة، المختصر الشريف، حقيقة الحقائق، كل شيء، أصل العالم، مركز الدائرة، المفيض، روح العالم، نور محمد صلى الله عليه وسلم، عين الجمع والوجود، مرآة الحق والحقيقة.

ولعل السبب في كثرة المترادفات يرجع إلى ثقافة ابن عربي ونزعته التوفيقية من جهة، ومن جهة ثانية إلى إدراكه العميق لهذه المرتبة الكونية، التي هي الإنسان الكامل، واستطاعته رؤيتها في نصوص الآخرين وتصوراتهم، حتى لو كان ظهورها بألفاظ وتعابير مخالفة" [٢].

واختصاص ابن عربي بهذا المصطلح لا يعني تفرده به، بل عامة الصوفية يعتقدون ما يتضمنه المصطلح من معان، كما يقررها ابن عربي، سواء المتقدمين منهم والمتأخرين:

فأما المتقدمون فقد ذكروها بأسماء أخرى، وتحرزوا إلى حد ما من التصريح بمعناها.

---

(١) اختلف في عدة كتب ابن عربي، فقد ذكر أبو العلا عفيفي أنه ذكر في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢هـ أنه ألّف مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة، وذكر عبد الرحمن الجامي صاحب (نفحات الأنس) أن له خمسمائة = كتاب ورسالة، والشعراني يذكر في كتابه (اليواقيت والجواهر) أنها أربعمائة.. انظر: مقدمة الفصوص ص٥، وللعلم فإن ابن عربي قد توفي سنة ٦٣٨هـ، وفي كتاب (الرد على القائلين بوحدة الوجود) لملا علي القارئ ص١٢٩: أن مصنفاته قاربت الألف، من بينها تفسير القرآن، قدر الفتوحات مرتين، سماه: (الجمع والتفصيل في أسرار التنزيل).

(٢) عودة الواصل، ص١٣٦.

وأما المتأخرون فصاروا في طريق ابن عربي، وقلدوه، وتولوه، ولم يأتوا بجديد، بشهادة الباحثين، مثل الدكتور الألماني هانز هينرش شيدر [١]، الذي قال: "وهذا الكتاب[الإنسان الكامل للجيلي] ليس شيئا آخر غير عرض أوجز وأعم لنصوص ابن العربي، أعد إلى حد كبير من أجل تيسير فهمه، بيد أنه لا يقدم جديدا في موضوعنا هذا" [٢].

تقول الدكتورة سعاد الحكيم مؤكدة هذه الحقيقة: "ونخلص مما أوردناه عن الإنسان الكامل عند ابن عربي إلى القول إن هذه العبارة بلغت عنده درجة من التفتح لم تترك بعده للدارسين إلا شرحها وتوسيعها دون إضافات مهمة.. ولمحة نلقيها على كتب التعريفات الصوفية المشهورة، تؤكد أنها تتفيأ في ظلال حروفه ومفرداته، وأكمل ظهور لها بعد ابن عربي نجده في كتاب: (الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر) لعبد الكريم الجيلي وقد تتلمذ للشيخ شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي [٣]، المتابع لتعاليم ابن عربي" [٤].

ولتلميذه صدر الدين القونوي في رسالته (مراتب الوجود) إشارات وتحقيقات لمعنى (الإنسان الكامل)، كما قرره ابن عربي، وكثير من أهل فارس تأثر بابن عربي، وردد أفكاره، كعبد الرحمن الجامي [٥]، وفريد الدين العطار [٦] [٧].

---

(١) مستشرق ألماني، ولد سنة ١٨٩٦م، كان موضوع رسالته الدكتوراه الأولى:الحسن البصري؛ وقد نشر منها القسم الأول دون القسمين الرئيسين، عني بدراسة حضارة العراق السابقة للإسلام: الفارسية الهلينستية، توفي سنة ١٩٥٧م.انظر: موسوعة المستشرقين ص٢٦٤

(٢) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص٦٨.

(٣) هو الهاشمي العقيلي الزبيدي الشافعي، ولد سنة ٧٢٢هـ، كان له أحوال ومقامات، ولأهل زبيد فيه اعتقاد كبير، وكان مغرى بالسماع والرقص، داعيا إلى نحلة ابن عربي، ومن لا يحصل على نسخة من الفصوص تنقص منزلته عنده، واشتد البلاء على العلماء الصادعين بالحق بسببه، لميل السلطان إليه، توفي سنة ٨٠٦هـ. انظر: البدر الطالع ١/ ١٣٩، الكواكب الدرية٣/ ١٧٢

(٤) عودة الواصل ص١٤٥.

(٥) من أئمة التصوف، المشهور بملا جامي، ولد ببلدة جام في خراسان، تلقن على طريق النقشبندي، شاع صيته، له نظم بالفارسية، وكتاب: (شواهد النبوة)، وشرح بعض أبيات ابن الفارض، وكتاب في مناقب الرومي، وآخر في مناقب أبي إسماعيل الأنصاري، وله (نفحات الأنس) بالفارسي، و (سلسلة الذهب) طعن فيها على الرافضة، وشرح الفصوص، وتوفي سنة ٨٩٨هـ. انظر: إرغام أولياء الشيطان (الطبقات الصغرى) ٤/ ٤٠٤.

(٦) هو محمد بن إبراهيم الهمداني، ولد سنة ٥١٢هـ، وتوفي مقتولا سنة ٦٢٧هـ، انظر: هدية العارفين ٦/ ١١٢

(٧) انظر: الصوفية في الإسلام ص٨٣، في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٩٣، ١٠٥.

المبحث الثاني

تعريفات الإنسان الكامل

في المعاجم الصوفية، وسواها من كتب الطريقة، نرى تعريفات (الإنسان الكامل) متفقة غير مختلفة، تلتقي في معان متحدة، تنفرد بعضها بزيادات توضح المعنى المتفق عليه دون مناقضة.

في تلك التعريفات لا نعثر على قول عالم في العربية، يبين المعنى ويحلل المصطلح بشقيه: الإنسان، والكامل. فالاحتكام إلى قواعد اللغة وكلام أهل العربية؛ لمعرفة المعنى غير وراد هنا تماما.. هذا الصنيع يشير إلى حقيقة مهمة، هي: أن هؤلاء لم يلتزموا المعنى اللغوي للمصطلح.. نعم بنوا عليه، لكن خرجوا به عن الحد اللغوي للمعنى، [1] وقد مر معنا تعريف (الإنسان)، وخلصنا أن معناه:

- لغة: الظهور والنسيان.
- واصطلاحا: مرئي عاقل. [2]

هذه المعاني اللغوية والاصطلاحية لا تتفق مع التعريفات الصوفية (للإنسان الكامل)، نعم تتفق في بعضها، لكن لا تتفق في بعضها الآخر، ولكيلا نطيل في هذا المعنى، نضرب مثلا من المعاني التي نسبوها إلى الإنسان، وهو حيازته الصفات الإلهية، وهذا يضاد من كل وجه المعنى الأساس للإنسان لغة، وهو النسيان، الذي هو صفة لازمة منطبقة عليه انطباقا كليا، وحاشا لله تعالى أن يكون كذلك، قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ (سورة مريم) وقال عن آدم: ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ

(١) في حاشية كتاب: (مصرع التصوف). رقم (٣)، ص٤٣، ينقل المحقق: عبد الرحمن الوكيل. كلمة للمستشرق جولد زيهر، يقول فيها: "إذا حملت العبارات الدينية التصوفية، وفسرت تلك بهذه، تكون دلالة تلك العبارات على هذه المعاني، أشبه بدلالة الرموز على ما جعلت رمزا له. وبعبارة أخرى: تكون دلالتها على غير العرف العام للغة، وعلى غير الجاري في إطلاق ألفاظها على معانيها، وفهم هذه من تلك. ولكنهم في سبيل غايتهم لا يحفلون برعاية هذا العرف العام للغة، وربما العكس يجاوزونه قصداً". ومعروف الموقف السلبي لهذا المستشرق من التراث الإسلامي، وقد توصل إلى هذه النتيجة، من ملاحظته لعبارات المتصوفة. فهي نتيجة لا يمكن لباحث أن يتغافل عنها، وهو يدرس التصوف، مهما كان ميوله.

(٢) انظر مبحث: الإنسان في كلام أهل العربية ص٢ ،٩.

وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴾ (سورة طه). [1]

فإذا انطبع الإنسان بالصفات الإلهية، حتى يكون هو هو، مثل الله تعالى، بحسب تعبيرهم، فالمعنى اللازم زوال صفة النسيان عنه، وبهذا لن يكون إنسانا مخلوقا، بل إلهاً خالقا، ومن ثم يتبين أن الصوفية لم يلتفتوا إلى حقيقة المعنى اللغوي، ولا عجب من ذلك، إذا علمنا أن منهج التلقي لدى الصوفية لا يقوم على قواعد علمية، آلية، كسبية أصلا، بل على دعوى تحصيل العلم من جهة الإلهام والمنام والإشراق..!!.

والكمال الوارد في هذا المصطلح أيضا خارج عن الإطار المتعارف عليه، المفهوم من لغة العرب، من حيث إن الكمال إذا نسب إلى المخلوق، فكماله كمال خلقي، أي محدود معرض للنقص والمحو، لكن كمال الإنسان في المنهج الصوفي كمال إلهي، غير محدود بنقص أو محو..إن الإنسان في تعريفات الصوفية: إما أن يكون حيوانيا، أو كاملا:

فالحيواني هو الذي تقدم تعريفه لغة، بشري محض، وهو كذلك متى لم يعرف حقيقة نفسه، فإن عرفها انقلب كاملا، له الصفات البشرية والإلهية، وكماله مستمد من حيازته الأسماء والصفات الإلهية، ومن كونه على الصورة الإلهية، بنفخة إلهية، وهذا الكمال يتضمن مزايا وخصائص ذاتية ومتعدية، ينفرد بها، نذكرها على النحو الذي ذكروا:

١- الإنسان الكامل روح العالم، ونسبته إليه كنسبة الروح الإنساني إلى البدن، فبقاؤه ببقائه، وكل رقيقة منه تمتد إليه لتمده وتحفظه.

٢- الإنسان الكامل موجود على الصورة الإلهية، وهو مرآة الحق، يرى الحق نفسه فيه، وبه تعرف الحق إلى الخلق، وبدونه لا يعرف؛ لأنه على صورته، أزلا وأبدا.

٣- الإنسان الكامل له جانبان: إلهي، وخلقي. له جميع الصفات الإلهية والكونية.

٤- الإنسان الكامل برزخ، وواسطة بين الحق والخلق، فالفيض الإلهي يصل الخلق من خلاله، ووصول الخلق إلى الحق والفناء فيه يكون من خلاله.

٥- الإنسان الكامل له أسماء كثيرة، كل اسم يمثل جانبا من جوانبه المميزة.

(١) أما عن قوله تعالى: ﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ (سورة التوبة/ ٦٧)، فالنسيان هنا هو الترك. انظر: تفسير ابن جرير ٦/ ١٠/ ١٧٥.

٦- الإنسان الكامل يظهر في كل زمان ومكان، وهو واحد، وأكمل ظهور له هو صورة النبي محمد ﷺ، ثم الأنبياء، ثم الأولياء.

٧- الإنسان الكامل له التصرف والتمكين في الكون والكشف، بحكم الخلافة الإلهية.

٨- كل إنسان في أصله يكتنز حقيقة (الإنسان الكامل) في نفسه، فمنهم من ينال المرتبة بحكم الاصطفاء، ومنهم من ينالها بحسب الاستعداد.

تلك الصفات ليس للإنسان الحيواني منها شيء، يقول ابن عربي: "الكامل له رزق إلهي لا يناله الإنسان الحيوان، وهو ما يتغذى به من علوم الفكر الذي لا يكون للإنسان الحيوان، والكشف والذوق والفكر الصحيح"(١).

ويقول: "إذا لم يحز الإنسان رتبة الكمال فهو حيوان، تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان، وكلامنا في الإنسان الكامل؛ فإن الله ما خلق أولاً من هذا النوع إلا الكامل، وهو آدم عليه السلام، ثم أبان الحق عن رتبة الكمال لهذا النوع، فمن حازها منه، فهو الإنسان الذي أريده، ومن نزل عن تلك الرتبة فعنده من الإنسانية بحسب ما تبقى له، وليس في الموجودات من وسع الحق سواه، وما وسعه إلا بقبول الصورة، فهو مجلى الحق، والحق مجلى حقائق العالم، بروحه الذي هو الإنسان، وأعطى المؤخر؛ لأنه آخر نوع ظهر، فأوليته حق، وآخريته خلق، فهو الأول من حيث الصورة الإلهية، والآخر من حيث الصورة الكونية، والظاهر بالصورتين، والباطن عن الصورة الكونية، بما عنده من الصور الإلهية. وقد ظهر حكم هذا في عدم علم الملائكة بمنزلته، مع كون الله قد قال لهم إنه خليفة، فكيف بهم لو لم يقل لهم ذلك؟، فلم يكن ذلك إلا لبطونه عن الملائكة، وهم العالم الأعلى العالم بما في الآخرة وبعض الأولى، فإنهم لو علموا ما يكون في الأولى، ما جهلوا رتبة آدم عليه السلام مع التعريف، وما عرفة من العالم إلا اللوح والقلم، وهم العالون، ولا يتمكن لهم إنكاره، والقلم قد سطره، واللوح قد حواه"(٢).

---

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٣٥٧، وانظر: ٣/ ٢٩٧، الكلام في الفرق بين الإنسان الكامل والحيواني.

(٢) الفتوحات المكية ٢/ ٤٦٨، وانظر: ٣/ ١٥٢، ففيه يذكر أن الملائكة تزدحم لتسجد فتنظر إلى الأرض لرؤية الإنسان الكامل.

رأينا أن كل تعريفات الصوفية لا تخرج عن هذا الإطار، فأهم ما يميز (الإنسان الكامل) عندهم:

جمعه الحقائق الإلهية والكونية.

وهذا أهّله ليكون في مرتبة وسط بين الحق والخلق، وبتعبير آخر: برزخ بين الوجوب (الحق) والإمكان (الخلق).. وهو في هذه المرتبة يمارس وظيفته في إيصال فيض الحق إلى الخلق، والصعود بالإنسان إلى الحق ليفنى فيه، حيث يمتنع حصول هاتين العمليتين: الفيض النازل، والخلق الصاعد؛ مباشرة بدون هذه الوساطة، لعدم المناسبة بين الحق والخلق، فكانت لهذه الوساطة، بما لها من جمع الحقائق الإلهية والكونية، القدرة على القيام بهذه المهمة، التي تسمى بالخلافة أو القطبية، وتتضمن التدبير. فكونه على الصورة الإلهية: ترجمة لمعنى جمعه الحقائق الإلهية. وكونه روح العالم: ترجمة لمعنى جمعه الحقائق الكونية.

وكونه بهذه الشمولية والاتساع والجمع فأسماؤه متعددة وكثيرة، كعادة كل شيء إذا عظم وانتشر وجوده، وكل اسم يدل على جانب من الجوانب، وعلى معنى خاص، كما يدل على بقية الجوانب والمعنى العام تبعا، ومن هذا نفهم أن هذا الاسم تشاركه أسماء أخرى في الدلالة على معناه، وهذا يفتح لنا بابا مهما من أبواب فهم التصوف وإدراك حقيقته، فإن من الخطأ الفصل بين هذه الأسماء، والتفريق بين معانيها، فإن حقيقتها واحدة، فبعضهم يستعمل اسما، وآخرون اسما آخر، وهكذا.

لكنهم جميعا يرمون إلى معنى واحد، فالأقدمون أكثروا من استعمال كلمة (الولي)، وهي في معناها لا تختلف كثيرا عن معنى (الإنسان الكامل)، كما استعملوا (القطب) وهو كذلك، وغيرهم استعمل (الحقيقة المحمدية) و(النور المحمدي)، وغير ذلك، وكلها متفقة غير مختلفة، وإن هذا ليدعونا إلى التدليل على هذه القضية بسوق بعض هذه الأسماء مع بيان معانيها، لإيقاف القارئ على حقيقة الاتفاق، وهذا ما سنفعله لاحقا إن شاء الله تعالى، لئلا يعترض علينا معترض استعمالنا الكلمات والمصطلحات الأخرى للدلالة على خصائص ووظائف (الإنسان الكامل)، ولننظم المتحققين بالتصوف في عقد واحد؛ لأنهم كذلك، أمة واحدة، ذات رسالة وغاية متحدة، فنجمع رأيهم في مكان

واحد، فنذكر كل ما يتعلق بمعنى (الإنسان الكامل) عند المتقدمين منهم والمتأخرين، سواء كان بهذا المصطلح أو بالمصطلحات الأخرى: كالولي، القطب، الحقيقة المحمدية، الكلمة.. إلخ. لقد اجتمع قول المتحققين بالتصوف على أن (الإنسان الكامل) جامع الحقائق الإلهية والكونية، كما يلي:

١-الجرجاني ذكر: جمعه الحقائق الإلهية والكونية، وتعدد أسمائه، وكونه روح العالم.

٢-ابن عربي ذكر: جمعه الحقائق الإلهية والكونية، ووساطته بين الحق والخلق.

٣-القونوي ذكر: جمعه الحقائق الإلهية والكونية، وكونه واسطة في ظهور الحق للعالم.

٤-الجيلي ذكر: جمعه الحقائق الإلهية والكونية، ووساطته، وقطبيته، وتنوع صوره في كل زمان.

ويظهر من هذا اتفاقهم في خاصية الجمع بين الحقائق الإلهية والكونية، والتي تتضمن جميع المزايا الأخرى، وها نحن نسوق طرفا من أقوالهم في هذا المعنى لتأكيد الاستنتاجات الآنفة:

قال الجرجاني: "الإنسان هو: الحيوان الناطق. الإنسان الكامل هو: الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، والكلية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية.

فمن حيث روحه وعقله، مسمى بأم الكتاب، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات، فهو الصحف المكرمة، المرفوعة المطهرة، التي لا يمسها ولا يدرك أسرارها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية.

فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقها بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه، وإن النفس الكلية قلب العالم الكبير، كما أن النفس الناطقة[1] قلب الإنسان،

(١) النفس الناطقة عند آرسطو هي: المبدأ الأول للحياة، والإحساس، والفكر؛ وتسمى قوة النفس التي هي مبدأ الفكر بالنفس الإنسانية، أو النفس الناطقة، أو المفكرة، وهي النفس الإنسانية من جهة ما تدرك الكليات، وتفعل الأفعال الفكرية، أو هي الجوهر المجرد عن المادة القابل للمعقولات، والمتصرف في مملكة البدن. انظر: المعجم الفلسفي ٢/ ٤٩٢، التعريفات ص١٠٧

ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير"[1].

وقال التهانوي: "وقال الشيخ الكبير [ابن عربي] في كتاب الفكوك: إن الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه، وبين صفات الحدثان، وهو الواسطة بين الحق والخلق.

وبه وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كله، علوا وسفلا، ولولاه من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين لم يقبل شيء من العالم المدد الإلهي الوحداني، لعدم المناسبة والارتباط، ولم يصل إليه"[2].

ويقول صدر الدين القونوي في كتابه (مراتب الوجود): "المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل، وبه تمت المراتب وكمل العالم، وظهر الحق للعالم، سبحانه بظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته، فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور، وأعلاهم مرتبة في الكمالات، ليس لغيره ذلك. وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية، والحقائق الخلقية، جملة وتفصيلا، حكما ووجودا، بالذات والصفات، لزوما وعرضا، حقيقة ومجازا، وكل ما رأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان، واسم لحقيقة من حقائق الإنسان، فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو السموات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الأخراوي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث.

فلله در من عرف نفسه معرفتي إياها، لأنه عرف ربه بمعرفته نفسه، والله الموفق"[3].

وللجيلي تعريف طويل يلخص فيه حقيقة (الإنسان الكامل)، سأذكره بتمامه لأهميته في بيان عقيدة المتصوفة في (الإنسان الكامل)، قال: "اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو: القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره.

وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس، ويظهر في

(١) التعريفات ص١٧.
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٤.
(٣) منشور ضمن البحوث والرسائل المجموعة في كتاب: (الإنسان الكامل في الإسلام) ص١٤٧.

كنائس، فيسمى باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام، وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان، فقد اجتمعت به صلى الله عليه وسلم وهو في صورة شيخي الشيخ شرف الدين إسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي صلى الله عليه وسلم، وكنت أعلم أنه الشيخ، وهذا من جملة مشاهد شاهدته فيها بزبيد سنة ست وتسعين وسبعمائة، وسر هذا تمكنه صلى الله عليه وسلم من التصور بكل صورة، فالأديب إذا رآه في الصورة المحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يسميه باسمه، وإذا رآه في صورة ما، وعلم أنه محمد، فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة، ثم لا يوقع الاسم إلا على الحقيقة المحمدية، ألا تراه ﷺ لما ظهر في صورة الشبلي رضي الله عنه قال الشبلي لتلميذه: أشهد أني رسول الله؛ وكان التلميذ صاحب كشف فعرفه فقال: أشهد أنك رسول الله. [(١)] وهذا أمر غير منكور، وهو كما يرى النائم فلانا في صورة فلان، وأقل مراتب الكشف أن يسوغ به في اليقظة ما يسوغ به في النوم، لكن بين النوم والكشف فرق، وهو أن الصورة التي يرى فيها محمد ﷺ في النوم ولا يوقع [(٢)] اسمها في اليقظة على الحقيقة المحمدية؛ لأن عالم المثال يقع التعبير فيه فيعبر عن الحقيقة المحمدية إلى حقيقة تلك الصورة اليقظة، بخلاف الكشف فإنه إذا كشف لك عن الحقيقة المحمدية إنها متجلية في صور من صور الآدميين، فيلزمك إيقاع اسم تلك الصورة على الحقيقة المحمدية، ويجب عليك أن تتأدب مع صاحب الصورة تأدبك مع محمد ﷺ، لما أعطاك الكشف أن محمدا ﷺ متصور بتلك الصورة، فلا يجوز ذلك بعد شهود محمد صلى الله عليه وسلم أن تعاملها بما كنت تعاملها به من قبل؛ إياك أن تتوهم شيئا في قولي من مذهب التناسخ، حاشا الله، وحاشا رسول الله ﷺ أن يكون ذلك مرادي، بل رسول الله ﷺ له من التمكين في التصور بكل صورة، حتى يتجلى في هذه الصورة، وقد جرت سنته ﷺ أنه لا يزال يتصور في كل زمان ومكان بصورة أكملهم، ليعلي شأنهم، ويقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر، وهو في الباطن حقيقتهم.

---

(١) هذا مبني على نظريتهم في الحقيقة المحمدية التي تحل في الذوات الكاملة، وهي نفسها نظرية الحلول.

(٢) وفي طبعة أخرى من دون الواو، ص٢١١.

واعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته، فأول ما يبدو في مقابلته للحقائق الخلقية: يقابل العرش بقلبه، قال عليه الصلاة والسلام: (قلب المؤمن عرش الله) [(١)]، ويقابل الكرسي بإنيته، ويقابل سدرة المنتهى بمقامه، ويقابل القلم الأعلى بعقله، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه، ويقابل العناصر بطبيعته، ويقابل الهيولى بقابليته، ويقابل البهاء بحيز هيكله، ويقابل الفلك الأطلس برأيه، ويقابل الفلك المكوكب بمدركته، ويقابل السماء السابعة بهمته، ويقابل السماء السادسة بوهمه، ويقابل السماء الخامسة بهمه، ويقابل السماء الرابعة بفهمه، ويقابل السماء الثالثة بخياله، ويقابل السماء الثانية بفكره، ويقابل السماء الأولى بحافظته، ثم يقابل زحل بالقوى اللامسة، ويقابل المشتري بالقوى الدافعة، ويقابل المريخ بالقوى المحرمة، ويقابل الشمس بالقوى الناظرة، ويقابل الزهرة بالقوى الملذذة، ويقابل عطارد بالقوى الشامة، ويقابل القمر بالقوى السامعة، ثم يقابل فلك النار بحرارته، ويقابل فلك الماء ببرودته، ويقابل فلك الهواء برطوبته، ويقابل فلك التراب بيبوسته؛ ثم يقابل الملائكة بخواطره، ويقابل الجن والشياطين بوسواسه، ويقابل البهائم بحيوانيته، ويقابل الأسد بالقوى الباطشة، ويقابل الثعلب بالقوى الماكرة، ويقابل الذئب بالقوى الخادعة، ويقابل القرد بالقوى الحاسدة، ويقابل الفأر بالقوى الحريصة، وقس على ذلك باقي قواه، ثم إنه يقابل الطير بروحانيته، ويقابل النار بالمادة الصفراوية، ويقابل الماء بالمادة البلغمية، ويقابل الريح بالمادة الدموية، ويقابل التراب بالمادة السوداوية، ثم يقابل السبعة الأبحر بريقه ومخاطه وعرقه ونقاء أذنه ودمعه وبوله والسامع [(٢)] المحيط، وهو المادة الجارية بين الدم والعرق والجلد، ومنها تتفرع تلك الستة، ولكل واحد طعم، فحلو

---

(١) قال العجلوني في كشف الخفاء ١/ ١٠٠: "(قلب المؤمن عرش الله) قال الصغاني: موضوع"، وسئل ابن تيمية عما يروى عن النبي ﷺ عن الله عز وجل قال: (ما وسعني لا سمائي ولا أرضي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن)، فأجاب: "هذا ما ذكروه في الإسرائيليات ليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ، ومعناه: وسع قلبه محبتي ومعرفتي، وما يروى: (القلب بيت الرب) هذا من جنس الأول، فإن القلب بيت الإيمان بالله تعالى ومعرفته ومحبته" الفتاوى ١٨/ ١٢٢. وفي تذكرة الموضوعات ص٣٠: "في الذيل: (ما وسعني سمائي ولا أرضي، بل وسعني قلب عبدي المؤمن)، (القلب بيت الرب) قال ابن تيمية: موضوعان؛ قلت: وهما كما قال؛ ...وقال ابن تيمية: مذكور في الإسرائيليات، ومعناه وسع قلبه الإيمان بي ومحبتي، وإلا فالقول بالحلول كفر؛ وقال الزركشي: وضعه الملاحدة".

(٢) وفي طبعة أخرى: "والسابع.." ص٢١٢.

وحامض، ومرّ وممزوج، ومالح ونتن وطيب؛ ثم يقابل الجوهر بهويته، وهي ذاته، ويقابل العرض بوصفه، ثم يقابل الجمادات بأنيابه، فإن الناب لايلتحم بشيء،ثم يقابل النبات بشعره وظفره، ويقابل الحيوان بشهوانيته، ويقابل مثله من الآدميين ببشريته وصورته، ثم يقابل أجناس الناس، فيقابل الملك بروحه، ويقابل الوزير بنظره الفكري، ويقابل القاضي بعلمه المسموع ورأيه المطبوع، ويقابل الشرطي بظنه، ويقابل الأعوان بعروقه وقواه جميعا، ويقابل المؤمنين بيقينه، ويقابل المشركين بشكه وريبه، فلا يزال يقابل كل حقيقة من حقائق الوجود برقيقة من رقائقه، فقد بينا فيما مضى من الأبواب خلق كل ملك مقرب من كل قوى من الإنسان الكامل، وبقي أن نتكلم في مقابلة الأسماء والصفات".

وبعد أن بين رأيهم في كيفية جمع (الإنسان الكامل) لحقائق الكون: شرع في بيان كيفية جمعه للحقائق الإلهية، على حد تعبيرهم، فقال:

"أعلم أن [الإنسان الكامل][(١)] نسخة الحق تعالى، كما أخبر ﷺ حيث قال: (خلق الله آدم على صورة الرحمن)، وفي حديث آخر: (خلق الله آدم على صورته)[(٢)]، وذلك أن الله تعالى حي عليم قادر مريد سميع بصير متكلم، وكذلك الإنسان حي عليم إلخ، ثم يقابل الهوية بالهوية، والإنية بالإنية، والذات بالذات، والكل بالكل، والشمول بالشمول، والخصوص بالخصوص، وله مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية، وقد نبهنا عليها في هذا الكتاب في غير موضع، وأما هنا فلا يجوز لنا أن نترجم عنها فيكفي هذا القدر من التنبيه.

ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية، استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضي الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليست لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل، وهذا معنى قوله

(١) زيادة يقتضيها السياق، ليست موجودة في الكتاب، ربما سقطت سهوا.. انظر ص: ٢/ ٧٦.

(٢) رواه البخاري في كتاب الاستئذان، باب: بدء السلام، عن أبي هريرة ٥/ ٢٢٩٩، ورواية: (على صورة الرحمن) أخرجها ابن أبي عاصم في السنة ١/ ٢٣٠، وضعف الألباني سندها بسبب عبدالله بن لهيعة.

تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ (سورة الأحزاب) يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة جهولا بمقداره، لأنه محل الأمانة الإلهية، وهو لا يدري.

واعلم أن الإنسان الكامل تنقسم جميع الأسماء والصفات له قسمين:

- فقسم يكون عن يمينه، كالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، وأمثال ذلك.
- وقسم يكون عن يساره، كالأزلية، والأبدية، والأولية، والأخروية، وأمثال ذلك.

ويكون له وراء الجميع لذة سريانية تسمى له الألوهية، يجدها في وجود جميعه بحكم الانسحاب، حتى إن بعض الفقراء تمنى استرساله في تلك اللذة، ولا يغرنك كلام من يزيف هؤلاء؛ فإنه لا معرفة له بهذا المقام، ويكون للإنسان الكامل فراغ عن متعلقاته، كالأسماء والصفات، فلا يكون له إليهم نظر، بل متجرد عن الأسماء والصفات والذات، لا يعلم في الوجود غيره هويته، بحكم اليقين والكشف، يشهد صدور الوجود، أعلاه وأسفله، منه، ويرى متعددات أمر الوجود في ذاته، كما يرى أحدنا خواطره وحقائقه، وللإنسان الكامل تمكين من منع الخواطر عن نفسه جليلها ودقيقها، ثم إن تصرفه في الأشياء لا عن اتصاف، ولا عن آلة، ولا عن اسم، ولا عن رسم، بل كما يتصرف أحدنا في كلامه وأكله وشربه".

وهكذا، فإن هذا الجمع صيّره في مقام الربوبية، حيث منه يصدر الوجود، وهو المتصرف فيه، وهذا يعني منازعة الله تعالى في أخص خصائصه، وبعد هذا أجمل مراتب تدرج (الإنسان الكامل) في مقامات الربوبية، حتى بلوغه مرتبة التصرف والقدرة، فقال:

"وللإنسان الكامل ثلاثة[(١)] برازخ، وبعدها المقام المسمى بالختام:

- البرزخ الأول يسمى: البداية، وهو التحقق بالأسماء والصفات.
- والبرزخ الثاني يسمى: التوسط، وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية،

(١) في الكتاب ص٧٧: "ثلاث برازخ.."

فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات، واطلع على ما شاء من المغيبات.

- البرزخ الثالث وهو: معرفة التنوعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية؛ لا يزال الإنسان تخرق له العادات بها في ملكوت القدرة، حتى يصير لـه خـرق العوائـد عـادة في فلك الحكمة، فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان.

فإذا تمكن من هـذا البرزخ حـل في المقـام المسمى بالختـام، والموصـوف بـالجلال والإكرام، وليس بعد ذلك إلا الكبرياء، وهي النهاية التي لا تدرك لهـا غايـة، والنـاس في هذا المقام مختلفون، فكامـل وأكمـل، وفاضـل وأفـضل، ﴿ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾ ﴾ (سورة الأحزاب)"[1].

تلك بعض التعريفات، وهي تغني عما سواها، وقد نقلتها مع طول بعضها، حتـى يتسنى الوقوف على حقيقة (الإنسان الكامل) بلسان الصوفية، ثم إن كل ما ذكر من تلك الخصائص ستكون مدار هذا البحث بالتفصيل.

على أنه مما يشار إليه في هذا المقام: أن ما ذكروه من خـصائص للإنـسان الكامـل؛ حيازته للأسماء والصفات الإلهية، وما يترتب على ذلـك مـن أعمـال كونيـة: إنما هـي متلائمة مع عقيدة التصوف وحقيقته التي ترى الفناء في الذات الإلهية هـي الغايـة، ذلـك الفناء وسيلته للاتحاد بالله سبحانه وتعالى، وبه يحوز (الإنسان الكامل) الحقـائق الإلهيـة.. كما يقررون!!.

وقبل الخروج من هـذه النقطـة، أورد تعريـف بعـض المعاصـرين، ينقـل الـدكتور عشوي عن عبد المنعم شقرف قوله في تعريف الإنسان الكامل:"والإنسان الكامل هو ذلك المسلم الذي تربى على أسس الرسالة المحمدية، فعرف حقيقة وجوده بداية ونهايـة، ومـن ثم فقد عرف نفسه حق معرفتها، وألـمّ بقواها ودسائسها، ومنها عرف ربه، قال صلوات الله وسلامه عليه: (من عرف نفسه عرف ربه)[2] ومن عرف ربه سارع إلى عمل ما يحبه

(١) هنا انتهى كلام الجيلي، الذي تخلله بعـض التعقيبـات، مـن كتـاب: (الإنـسان الكامـل في معرفـة الأوائـل والأواخر) ٢/ ٧٤-٧٨، وانظر: (المواقف الإلهية) لابن قضيب البان، وهي رسالة ضمن كتاب: (الإنسان الكامل في الإسلام) ص٢١٢،٢٠٢.

(٢) قال ابن تيمية: "ليس هذا من كلام النبي ﷺ، ولا هو في شيء من كتب الحديث، ولايعرف له إسناد" الفتاوى ١٦/ ٣٤٩، وفي كشف الخفا ٢/ ٢٦٢: "قال ابن تيمية: موضوع؛وقال النووي قبله: ليس بثابت؛ =

ويرضاه... وعلم الآيات هو القاعدة التي ينطلق منها الإنسان الكامـل صـاعدا درجـات الرقي إلى علم تزكية النفوس، وعلم الكتاب والحكمة، وعلم الأسرار، وهـو مـا لم يكـن يعلم، فالإنسان الكامل لا تقف كمالاته عند حد، وكلما بلغ درجة من الكمال اشتاق إلى غيرها وهكذا... فمن مقام الإحسان الكامل في الإسلام إلى الإيمان، فالإحسان، فـاليقين، حتى يبلغ مقامات الرضوان..."[1].

هذا التعريف لم يلامس حقيقـة (الإنـسان الكامـل)، كمـا هـو معـرف عنـد أئمـة التصوف إلا لماما، وعلى استحياء، في قولـه: "وعلـم الأسـرار، وهـو مـا لم يكـن يعلـم، فالإنسان الكامل لاتقف كمالاته عند حد"، فالكشف والترقي المستمر من مزايا (الإنـسان الكامل)، أما جمعه الحقائق الإلهية والكونية، ووساطته، ومركزه من العالم، فتلـك أمـور لم ترد في التعريف، فهو أقرب ما يكون إلى التعريف السلوكي الأخلاقي، وعلاقته بالتعريف الصوفي ضعيفة، فلا يعرف عن أحد من أئمة التصوف أن عرف هذا المصطلح بمثـل هـذا التعريف، وإن هذا ليوقفنا على حقيقة سبق تقريرها، وهي:

أن كثيرا من المتصوفة غير متحققين بالتصوف، بل يأخذون جوانب منه، وبعضهم

= وقال أبو المظفر السمعاني في القواطع: إنه لا يعرف مرفوعا، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي؛ يعني مـن قوله، وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووي أنه لـيس بثابـت قـال: لكـن كتـب الـصوفية مـشحونة بـه، يسوقونه مساق الحديث، كالشيخ ابن عربي وغيره؛ وقال: وذكر لنا شيخنا الشيخ حجـازي الـواعظ شـارح الجامع الصغير للسيوطي، بأن الشيخ محيى الدين بن عربي معدود في الحفـاظ، وذكـر بعـض الأصـحاب أن الشيخ محيى الدين قال: هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية فقد صح عندنا من طريق الكشف".
وهذا القول له أصل في الهرمسية، سنأتي عليه في حينه، وللسيوطي رسالة بعنوان: "القول الأشـبه في حـديث من عرف نفسه فقد عرف ربه" في الحاوي للفتاوي ٢/ ٢٣٨: مما جاء فيه من معنى هذا القول:
- أن من عرف نفسه بالضعف والافتقار، عرف ربه القوة والربوبية والكمال المطلق.
- أن من عرف نفسه، فقد دل ذلك منه على أنه عرف ربه، فالأول حال السالكين، والثاني حال المجذوبين.
- لما كان الهيكل الإنساني مفتقرا إلى مدبر ومحرك، هو الروح، علمنا أن هذا العالم لا بد له من مدبر محرك.
- لما كان الروح في الجسد لا يعلم له أينية، علمنا أن الحق منزه عن الكيفية والأينيـة، فـلا يوصـف بـأين ولا كيف.
لما كان الروح موجودة في كل الجسد ما خلا منها شيء، كذلك الحق موجـود في كـل مكـان مـا خـلا منـه شيء.

(١) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، بحث للدكتور مصطفى عشوي، مجلـة التجديـد، الـسنة الرابعـة، العـدد السابع ص٤٤، نقلا عـن الإنـسان الكامـل والحـضارة العالميـة في الرسـالة المحمديـة لعبـد المـنعم شـقرف ص٤١،٤٠.

لم يلم به، ولم يفهم حقيقته، التي دندن حولها وقررها أكابر أئمتهم، وإن كان بعضهم فهم ذلك، لكنه يتخفى ويورد الجمل المحتملة، للتخلص من أية إلزامات تدينه ..!!!.

ولقد سبق الذكر أن لهذا المصطلح نظائر، سأورد بعضها وأبين انطباقها الكلي على مصطلح (الإنسان الكامل)، لحاجة البحث إلى هذه المقارنة، كي يتسنى فهم وربط كلام الصوفية بعضه ببعض، القدماء والمحدثين، وهذا ما سيكون تاليا...

المبحث الثالث

مصطلحات مرادفة لمصطلح (الإنسان الكامل)

تميز هذا المصطلح بكثرة مرادفاته، فقد ذكرت الدكتورة سعاد الحكيم، وهي متخصصة في فكر ابن عربي خصوصا: أنها أحصت ما يزيد على أربعين مرادفا لهذا المصطلح، في كتب ابن عربي، أهمها: النسخة الجامعة، المختصر الشريف، حقيقة الحقائق، كل شيء، أصل العالم، مركز الدائرة، المفيض، روح العالم، نور محمد صلى الله عليه وسلم، عين الجمع والوجود، مرآة الحق والحقيقة.[(١)]

ويعد ابن عربي رأسا في هذا المصطلح ومرادفاته، فهو أول من أطلقه في تاريخ الإسلام، وهو الذي تولاه بالشرح المفصل، وغيره ممن اعتنى بهذا المصطلح، فقد عبر عنه بمعنى من معانيه، فمنهم من عبر عنه بالعرش، ومنهم من عبرة عنه بمرآة الحق، ومنهم من عبر عنه بالمادة الأولى، أو الممد الأول، على حد تعبير ابن عربي، وعبر عنه أبو الحكم بن برّجان[(٢)] بالإمام المبين، وهو اللوح المحفوظ، وعبر عنه أبو مدين[(٣)] شيخ ابن عربي بالمفيض، وبعضهم عبر عنه بمركز الدائرة.[(٤)]

وعدد له ابن قضيب البان[(٥)] طائفة من الأسماء والأوصاف، هي: الجامع لأحكام

---

(١) انظر: عودة الواصل ص١٣٦.

(٢) هو أبو الحكم عبدالسلام بن عبدالرحمن اللخمي الأفريقي، ثم الأشبيلي، له تصانيف منها: (تفسير القرآن)، و(شرح أسماء الله الحسنى)، قرر الفقهاء أنه مبتدع، فحبسه السلطان يوسف بن تاشفين حتى مات سنة ٥٣٦هـ، قيل إنه أجاب في مجلس مناظرة عقدت له على المسائل التي أنكروها عليه، فخرجها مخارج محتملة، فلم يقنعوا منه بذلك، لكونهم لم يفهموا مقاصده !!.. انظر: الكواكب الدرية (الطبقات الكبرى) ٢/ ٢٦١

(٣) هو أبو مدين شعيب بن الحسين التلمساني المغربي، ولد ببجّاية، ورماه أهلها بالزندقة، رأس الصوفية في وقته، وشيخ ابن عربي، مات سنة نيّف وثمانين وخمسمائة. انظر: الكواكب الدرية (الطبقات الكبرى) ٢/ ٢٣٧

(٤) انظر: عودة الواصل ص١٣٦، ١٣٧.

(٥) هو قضيب البان الموصلي من أكابر المتصوفة، سئل عنه عبد القادر الجيلاني فقال: "هو ولي مقرب، ذو حال مع الله، وقدم صدق مع الله، قيل له: ما نراه يصلي، فقال: إنه يصلي من حيث لا ترونه، وإني أراه إذا صلى بالموصل أو بغيرها من آفاق الأرض يسجد عند باب الكعبة"، مات بالموصل سنة ٥٧٠هـ. انظر: الكواكب الدرية ٢/ ٢٧٦

الوجوب والإمكان، وهو مجمع البحرين: الظهور والبطون. وهو صاحب درجة الاعتدال، ومنصب النقطة والعلة، وهو سر الاسم الأول من جهة المعنى، والآخر من جهة الصورة، وهو طابع علامة الأسماء، وهو الختم المذكور بسر الإمداد والاستمداد، وهو وارث الخلافة بمظهر الوحدة والكثرة.[1]

أيضا من المرادفات ما يلي:

١-العقل الأول، بمعنى القوة الإلهية العاقلة غير المتصلة بالكون، كما يفهمه أفلوطين.

٢-العقل الكلي، بمعنى القوة العاقلة السارية في الكون، كما يفهمه الرواقيون.

٣-الحقيقة المحمدية، وروح الخاتم، وهو الأصل مصدر العلم الإلهي الباطني.

٤-حقيقة الحقائق، بمعنى اتصالها بالعالم بأكمله.

٥-الكتاب، والقلم الأعلى، بمعنى أنه سجل فيه كل شيء.

٦-المادة الأولى، والهيولى[2]، بمعنى أنه أصل كل موجود.

٧-الإنسان الكامل، والحقيقة الإنسانية، من حيث اتصالها بالإنسان.[3]

٨-القطب من حيث التحكم في الكون.

٩-الولي من حيث الاصطلاح الشرعي.

١٠- الكلمة من حيث الوجود العيني المادي، المقابل للوجود العلمي الروحي.

ومن هذه الأسماء سنختار أربعة، هي أكثرها استعمالا وشهرة وأثرا في الفكر الصوفي: القطب، الولي، الحقيقة المحمدية، الكلمة..فنبين معانيها، وتوافقها مع مصطلح (الإنسان الكامل).

---

(١) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص٢٠٢.

(٢) الهيولى عرفه الجرجاني بما يلي: "لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة؛ وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل الصورتين: الجسمية والنوعية". التعريفات ص١١٣

(٣) انظر مرجع النقاط السابقة (١-٧) في: نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٤٩.

أولا – القطب:

معنى القطب في اللغة هو: الجمع. قال ابن فارس: "القاف والطاء والباء أصل صحيح يدل على الجمع، يقال: جاءت العرب قاطبة. إذا جاءت بأجمعها...ومن الباب قُطب الرَحى؛ لأنه يجمع أمرها إذا كان دوره عليها، ومنه قطب السماء، ويقال: إنه نجم يدور عليه الفلك. ويستعار هذا فيقال: فلان قطب بني فلان؛ أي سيدهم الذي يلوذون به"[1].

ليست القطبية إلا تشخيصا لمرتبة (الإنسان الكامل)، وفيما يلي التعريفات الدالة على هذا:

قال الجرجاني: "القطب، وقد يسمى غوثا، باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله، في كل زمان، أعطاه الطِّلَّسْم[2] الأعظم من لدنه، وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة، سريان الروح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعم، وزنه يتبع علمه، وعلمه يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات غير المجعولة، فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل، وهو على قلب إسرافيل، من حيث حصته الملكية الحاملة مادة الحياة والإحساس، لا من حيث إنسانيته، وحكم جبرائيل فيه كحكم النفس الناطقة في النشأة الإنسانية، وحكم ميكائيل فيه كحكم القوة الجاذبة فيها، وحكم عزرائيل فيه كحكم القوة الدافعة فيها، والقطبية الكبرى: هي مرتبة قطب الأقطاب، وهو باطن نبوة محمد عليه السلام، فلا يكون إلا لورثته، لاختصاصه عليه بالأكملية، فلا يكون خاتم الولاية وقطب الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة".[3]

وقال التهانوي: "والقطب عند أهل السلوك عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم، في كل زمان، ويسمى بالغوث أيضا، وهو خلق على قلب محمد ﷺ،

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٥/ ١٠٥.

(٢) عرفها عبد الغني النابلسي في شرح الصلاة الكبرى لابن عربي بأنها: "كلمة أعجمية يستعملها العرب بمعنى الخفاء والكتم، وطلسم مقلوب حروفه: مسلط؛ والمسلط: الرصد، فإن الكنز الإلهي واجب مخفي بأستار الإمكان، مرصود بالمهالك الردية ... فكأن هذه الكلمة الأعجمية التي هي الطلسم... رصد على الكنز، فلا ينفك إلا بمتابعة الشريعة والحقيقة". المعجم الصوفي ٢/ ٧٣٥ ، ٩٨٤

(٣) التعريفات ص٧٦.

فالقطب هو الذي يكون على قلب محمد ﷺ، ويسمى أيضا بقطب العالم، وقطب الأقطاب، والقطب الأكبر، وقطب الإرشاد، وقطب المدار".[1]

وذكر صاحب كتاب (تقديس الأشخاص) عن القاشاني قوله: "وهو [القطب] إما قطب بالنسبة إلى ما في عالم الشهادة من المخلوقات، يستخلف بدلا منه عند موته من أقرب الأبدال منه، أو قطب بالنسبة إلى جميع المخلوقات في عالم الغيب والشهادة، ولا يستخلف بدلا من الأبدال، ولا يقوم مقامه أحد من الخلائق، وهو قطب الأقطاب المتعاقبة في عالم الشهادة، لا يسبقه قطب، ولا يخلفه آخر، وهو الروح المصطفوي المخاطب: بلولاك لما خلقت الأكوان".[2]

يقول التيجاني[3] فيما نقله عنه برّادة[4] في كتابه (جواهر المعاني): "اعلم أن حقيقة القطبانية هي الخلافة العظمى عن الحق مطلقا، في جميع الوجود جملة وتفصيلا، حيثما كان الرب إلهاً، كان هو خليفة في تصريف الحكم وتنفيذه، في كل من عليه ألوهية الله تعالى، ثم قيامه بالبرزخية العظمى بين الحق والخلق، فلا يصل إلى الخلق شيء، كائنا ما كان من الحق، إلا بحكم القطب، وتوليته، ونيابته عن الحق في ذلك، وتوصيله كل قسمة إلى محلها، ثم قيامه في الوجود بروحانيته، في كل ذرة من ذرات الوجود، جملة وتفصيلا، فترى الكون كله أشباحا لا حركة لها، وإنما هو الروح القائم فيها جملة وتفصيلا".[5]

ويقول: "فإذا أزال القطب روحانيته عنها، انهدم الوجود كله وصار ميتا".[6]

والقطب إنما "سمي القطب قطبا لدورانه في جهات الدنيا الأربع، كدوران الفلك في أفق السماء؛ وقيل سمي قطبا لجمعه جميع المقامات والأحوال ودورانها عليه، مأخوذ

(١) كشاف اصطلاحات الفنون، ص١١٦٧، وانظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص١٤٣، ١٤٤.
(٢) تقديس الأشخاص ١/ ٩٤.
(٣) هو أحمد بن محمد بن المختار، شيخ الطائفة التيجانية بالمغرب، كان فقيها مالكيا، ولد سنة ١١٥٠هـ في بلدة عين ماضي، وتوفي بفاس سنة ١٢٣٠هـ انظر: الأعلام ١/ ٢٤٥، جواهر المعاني ١/ ٢٣
(٤) هو علي بن حرازم بن العربي برّادة، مغربي من أهل فاس، توفي سنة ١٢١٨هـ. انظر: الأعلام ٤/ ٢٧٠
(٥) ٢/ ٨١.
(٦) جواهر المعاني ١/ ٢٦٠.

من قطب الرحى، وهي الحديدة التي تدور عليها".[1]

مما سبق نفهم أن القطب وفق الفكر الصوفي هو:

١-ملجأ ومفزع كل ملهوف، ويسمى بهذا الاعتبار غوثا، ولا يسمى في غير هذه الحالة غوثا، فالقطب أعم، والغوث أخص.[2]

٢-موجود في كل زمان، يسري في الكون سريان الروح في الجسد، ولا يقوم إلا به.

٣-موضع نظر الله، فهو كالمرآة له، وله تمكين مطلق، من خلال ما أعطاه من سر الغيب المكتوم، واطلاعه على اللوح المحفوظ، وقد عبر عنه بقولهم: "الطِّلَّسْم الأعظم".

٤-برزخ وواسطة بين الحق والخلق.

٥-خليفة الرب في تصريف الأمر، وهو الخلافة.

٦-على قلب محمد ﷺ، وله أسماء تدل على الأولية المطلقة.

٧-على قسمين:

- قطبية كبرى بالنسبة إلى عالمي الغيب والشهادة.
- وقطبية صغرى، بالنسبة إلى عالم الشهادة.

فهذا هو القطب، لكن الجرجاني، وكذا القاشاني، أشار إلى القطبية الكبرى، ويسميها: قطب الأقطاب. ويصفها أنها باطن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، خاصة بورثته، ثم إنه ربطها بخاتم الولاية والنبوة، فقد تبين لنا أن القطبية ليست على مرتبة واحدة، فلننظر إذن في مراتب القطبية: فقد قسم الصوفية القطب إلى قسمين: القطبية الصغرى، والكبرى.

١- القطبية الصغرى: هي مرتبة يكون فيها القطب غوثا وملجأ، وهو موضع نظر الله إليه، وهو روح الكون الذي يسري فيه، وبه يكون الحياة، بيده الفيض والعلم والطلسم الأعظم، وهو الواسطة بين الحق والخلق في التدبير والتصريف، لكن الذي يميزه

(١) تقديس الأشخاص ١/ ٩٣.
(٢) انظر: معجم اصطلاحات الصوفية ص ١٣٢.

أنه قطب بالنسبة إلى ما في عالم الشهادة دون عالم الغيب، وإذا مات استخلف من بعده أحد الخلفاء وهم الأبدال.

فالقطب الأصغر هو بالنسبة إلى ما في عالم الشهادة، دون ما في عالم الغيب، وهو روحه، وعلمه، وملجؤه، ومدار أمره، وإذا انتهى استخلف من الأبدال بدلا عنه أقربهم إليه، وهكذا، فالأبدال هم إذن في المرتبة بعد القطب الأصغر، وهم الذين يخلفون القطب بعد موته، وأبو طالب قد ذكر هؤلاء الأبدال فقال: "والقطب اليوم الذي هو إمام الأثافي الثلاثة، والأوتاد السبعة، والأبدال الأربعين، والسبعين، إلى ثلاثمائة، كلهم في ميزانه، وإيمان جميعهم كإيمانه، إنما هو بدل من أبي بكر رضي الله عنه، والأثافي الثلاثة بعد إنما هم أبدال الثلاثة الخلفاء بعده، والسبعة هم أبدال السبعة إلى العشرة، ثم الأبدال الثلثمائة وثلاثة عشر، إنما هم أبدال البدريين من الأنصار والمهاجرين ....".[1]

فالقطبية الصغرى هي مرتبة الإنسان المستمد من نور وروح تلك الحقيقة استمدادا تاما، يؤهله أن يرتقي إلى مرتبة (الإنسان الكامل)، ليمارس المهام ذاتها التي تمارسها الحقيقة المحمدية أو العقل الكلي في الكون والوساطة بين الحق والخلق، لكنها تتخلف عن الكبرى بكونها: ليست أول الموجودات.. وليست باقية.. ومهمتها قاصرة على عالم الشهادة.

٢- القطبية الكبرى: أما مرتبة القطبية الكبرى فهي مرتبة الحقيقة المحمدية أو العقل الكلي أو الأول، الذي هو أول الموجودات، والتي تسري حقيقته ونوره وروحه في الكون، ويكون بها الحياة، وهي التي يكون فيها القطب في مرتبة قطب الأقطاب، وهو القطب الأعظم، وهو الذي سماه الجيلي بالإنسان الكامل، فله كل ما للقطب الأصغر، ويتميز عنه بأنه قطب للعالمين الشهادة والغيب، وأنه واحد لايموت، ولايخلفه أحد، وهو الأول الذي لأجله خلق الكون، وهو العقل الأول والحقيقة المحمدية، لا يحده شيء، فهو قطب لجميع المخلوقات الحاضرة والغائبة، وهو قطب باق أبدا، وموجود أزلا، ولذا لايسبق، ولايلحق، ولا يخلفه أحد، ولا يقوم مقامه أحد من الخلائق، وهو الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل.

---

(١) قوت القلوب٢/ ٩٠.

وقد أشار إلى هذا المعنى القاشاني في تعريفه آنفا [1] بقوله: "وهو الروح المصطفوي المخاطب: بلولاك لما خلقت الأكوان"؛ يقصد حقيقة النبي محمد ﷺ.

وتقول سعاد الحكيم: "قطب الأقطاب هو الحقيقة المحمدية، لأنه القطب الذي تدور عليه حقائق الأقطاب كلها، من حيث إنه مصدر كل شيء، ومنبع كل علم، وهو المفيض، والممد لكل الأقطاب".[2]

٣- **العلاقة بين القطبين: الأصغر والأكبر**: علاقة القطبين الأكبر والأصغر علاقة الممد والمستقبل، الآمر والممتثل، فالأكبر يفيض ويمد الأصغر بكل ما من شأنه الارتقاء به؛ ليكون مؤهلا للقيام بذات المهام التي للأكبر.

بصورة أخرى: الأكبر هو الخليفة، والأصغر هو النائب.

وبصورة ثالثة: الأكبر هو الخليفة الباطن، والأصغر الخليفة الظاهر..

كما أن بينهما علاقة من نوع آخر هي: علاقة الظهور والتجلي؛ فالأكبر يحل ويتجلى في الأصغر، فيظهر في صورته، ليتيح له القيام بمهامه، بعد الاتصاف بأوصافه، فالقطب الأكبر هو الموصوف بأنه الذي تدور عليه أفلاك الوجود، وأنه واحد، أما الأصغر فهو الصور المتنوعة التي يظهر فيها القطب الأكبر، وكلاهما يسمى (إنسانا كاملا)، فالأكبر بالأصالة، وأما الأصغر فتبعا، كونه فاز بجميع صفات الأكبر، يقول الجيلي مبينا علاقة الظهور والتجلي: "الإنسان الكامل هو: القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس".[3]

وتقول الدكتورة سعاد الحكيم مبينة علاقة الإمداد والتلقي: "القطبية هي مرتبة ومقام، نستطيع أن نعرفها بلغة عصرية، إذا أمكن التعبير، فنقول:

إنها بمثابة السلطة التنفيذية للعلم الإلهي، الذي يمثل السلطة التشريعية.

---

(١) انظر: ص هذه الرسالة.

(٢) المعجم الصوفي ٢/ ٩١٥. ولابن عربي كلام في أسماء الأقطاب، راجعه في: (الإنسان الكامل من كلام ابن عربي) لمحمود غراب.

(٣) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ٢/ ٧٤.

وشرح ذلك يتبدى فيما أشرنا إليه غير مرة في هذا (المعجم)، من أن المتصوفة أثبتوا دولة روحية فاعلة باطنة، على غرار الدولة الظاهرة، وكان فيها الخليفة وهو القطب، في مقابل خليفة الظاهر، والإمامان وزيران للخليفة والقطب.

والقطبية أو خلافة الدولة الباطنة، هي مرتبة ينالها القطب (الثاني ثانيا) [١] تخوله التصرف في الكون، ولكنه تصرف تنفيذي يحكمه العلم الإلهي، فالقطب هو واحد في الزمان، وله رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق، يستطيع من خلالها أن يمارس صلاحياته، من حيث إن حوائج العالم أجمعه تتوقف عليه، وما أن يولي القطب القطبية حتى يبايعه في مبايعة عامة، كل مكلف أعلى وأدنى، ما عدا المهيمين من الملائكة، والأفراد من الأولياء، الذين لايدخلون تحت دائرة تصريفه...

قطب الأقطاب هو الحقيقة المحمدية؛ لأنه القطب الذي تدور عليه حقائق الأقطاب كلها، من حيث إنه مصدر كل شيء، ومنبع كل علم، وهو المفيض، والممد لكل الأقطاب[٢].

فالفكرة التي تدور عليها القطبية إذن، هي نفسها التي تدور عليها فكرة (الإنسان الكامل) الذي نادى بها ابن عربي وشرحها وقررها تفصيلا هو والجيلي في كتابه: (الانسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر)، وأصلها ما أطلقه أبو طالب المكي والسلمي والغزالي من القول بأن للولي أن يطلع على الغيب، ويحكم عليه، ويؤثر في المخلوقات بنظره [٣].

لكن ههنا إشكال ينشأ من كون كلا النوعين: الأكبر والأصغر. فيهما التحكم

---

(١) القطب عند ابن عربي، كما تصوره سعاد، على قسمين: نكرة مضافة، ومعرفة مطلقة، وهي على شقين:
أولا: القطب هو الواحد من آدم إلى يوم القيامة، لم يتلق القطبية من قطب سبقه، بل هو القطب الواحد، وهو رسول حي بجسمه في هذه الدار الدنيا.
ثانيا: القطب هو واحد في الزمان الواحد، يتعدد على مر الأزمنة، يتلقى مرتبة القطبية من القطب الذي ينتقل بالموت إلى العالم الآخر، وهو ليس برسول، بل من الأولياء بصورة عامة، ومن الأفراد بصورة خاصة، وهذا القطب هو الغوث، وصاحب الوقت..
فمقصودها هذا الشق الثاني من القسم الثاني.. انظر: المعجم الصوفي ٢/ ٩١٠، ٩١١.
(٢) المعجم الصوفي ٢/ ٩١٢-٩١٥.
(٣) انظر: ص ٢٤٥ من هذه الرسالة.

المطلق، والسريان في جميع الكون، فلا يتصور ذلك إلا من واحد، فلا يقال: إن هذا القطب الأصغر يسري في الكون سريان الروح في الجسد، وبه يكون الحياة، وأنه واسطة في التدبير، والقطب الآخر، والثالث، وكذا القطب الأكبر، فإن هذا فيه تناقض:

فأيهم الذي يتحكم، وأيهم الذي يسري، وأيهم محل نظر الله من خلقه؟.

كيف يكون القطب الأكبر والأقطاب الصغرى كلهم واسطة، وكلهم روح هذا الكون، مع وصف كل فرد منهم بتلك الميزات منفردا ؟!!.

فمقتضى العقل أن قطبا واحدا كاف، لكن مع ذلك، فالأقطاب كثيرة، والمهام واحدة، وهذا من التناقض الصريح!!!.

إلا أن يقال: إن الأقطاب الصغرى مهامها منحصرة بأزمانها وأمكنتها التي وجدت فيها، لكن يشكل على هذا أنهم يصفونها بتلك الأوصاف من وظائف كونية ووساطة على وجه مطلق لا تقييد فيه.

يقول الدكتور محمد جميل غازي موضحا شيئا مما يتعلق بمهام القطب:

"استنتج الصوفية من قصة الخضر أسطورة الديوان الباطني الذي يحكم فيه القطب الأكبر - أي الخضر- بما يشاء، ويصرف هو ومن معه من أقطاب صغار أقدار الوجود وأمر الكون. والديوان عند الصوفية محكمة عليا لا معقب لحكمها، يقول عنها الدباغ، أحد مشايخ الصوفية؛ في كتاب (الإبريز) [١]: "الديوان يكون بغار حراء، فيجلس الغوث خارج الغار، ومكة خلف كتفه الأيمن، والمدينة أمام ركبته اليسرى [٢]، وأربعة أقطاب عن يمينه، وهم مالكية، وثلاثة أقطاب عن يساره، واحد من كل مذهب من المذاهب الثلاثة، والوكيل أمامه، ويسمى قاضي الديوان، ومع الوكيل يتكلم الغوث، والتصرف للأقطاب السبعة على أمر الغوث، وكل واحد من الأقطاب السبعة تحته عدد مخصوص،

---

(١) فيما تلقاه عنه (= عبد العزيز الدباغ)، ونقله: أحمد بن المبارك. الذي ترجم له محقق كتاب: (الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ). محمد بشير حسن الهاشمي، ص٦، فذكر أنه: أحمد بن المبارك بن محمد بن علي السجلماسي اللمطي، البكري، الصديقي المالكي، عالم البيان، والفقه، والأصول، والحديث، والقراءات، والتفسير، مولده في سجلماسة سنة ١٠٩٠هـ، وتوفي في فاس سنة ١١٥٥هـ.
(٢) من كان في غار حراء، فلا يمكن أن تكون ركبته اليسرى إلى المدينة، إلا أن تكون مكة إلى جهة كتفه الأيسر، لا الأيمن، لأن الجبل الذي فيه الغار إلى الشرق من مكة، والمدينة إلى الشمال من مكة..!!.

يتصرفون تحته، ولغة أهل الديوان السريانية".[١]

لكن الصوفية لم يوردوا لنا دليلا على مثل هذا الديوان، وذلك الاجتماع، وتلك الأسماء!!.

ومصطلح القطب ليست من المصطلحات الشرعية، فلم يرد لا في كتاب ولا سنة، بل هو صوفي خالص لفظا ومعنى، ومعانيه أقرب إلى الخيال، ولا يحتاج المرء إلى جهد لإبطاله، فإن العقل السليم يرفض مثل هذه الأخبار المغرقة في الوهم، والتي لاوجود لها في الخارج، ومن كان في شك، فليذهب إلى غار حراء، فلينظر هل يجد القطب وأعوانه؟[٢].

إلا إن كانوا لا يُرون، فلهم حكم آخر، وهم من عالم آخر إذن؟؟!!.

عدا الأعمال التي نسبت إلى هذه الأقطاب، مما هي من خصائص الربوبية، وليست من الأخلاق البشرية، مما يقطع ببطلان فكرتها، وستأتي مناقشة هذه الفكرة بعد الكلام على مهام الخليفة في الفصل الخامس من المبحث الثاني: (وساطة الإنسان الكامل للحق).

ثانيا – الولـي:

مرتبة الولاية تمثل مرتبة (الإنسان الكامل)، يقول شيدر: "الولي والشيخ، الذي

(١) انظر: الصوفية الوجه الآخر ص٤٠. وقد نقله مختصرا من الكتاب المذكور ص٢٨٧-٢٨٨، ١٨٨. وقد علق المحقق في الحاشية على اعتقاد الصوفية رؤية النبي صلى الله عليه وسلم يقظة قائلا: "ولا غرو أن ينضم إلى موكبه صلى الله عليه وسلم الأولياء المقربون، من أمته الشريفة، على ما يفصله الشيخ عبد العزيز الدباغ، مع ذلك أضع بين يديك أدلة ظاهرة للعيان في شأن التصرف المظاهر الكونية، وحتى في الخواطر" ثم سرد النصوص في قيام الملائكة بالوظائف الكونية، مثل قوله تعالى: {فالمدبرات أمرا}، [النازعات ٥]، ثم قال: "ولا يتعارض هذا وما يأتي من تصرف غير الملائكة، في شؤون كونية، مع قوله تعالى: {ومن يدبر الأمر فسيقولون الله}، [يونس ٣١]، ولا مع قوله تعالى: {يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون}، [الرعد٢]؛ لأن تدبير الله عز وجل مطلق، وتدبير غيره سبحانه وتصرفه إنما يكون بإذن الله وإرادته". الإبريز ص٢٨٧، حاشية (١).

(٢) ذكر محب الدين الخطيب في حاشية المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص٢٦ أن العز بن عبدالسلام السلمي له رسالة مطبوعة في حلب عن الأبدال والغوث والقطب والنجباء، وأن هذه الأسماء ليس لها أصل في الدين الإسلامي، وغير مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث صحيح ولا ضعيف.

يحمل طابع الإنسان الكامل"[١]، ويقول نيكسلون: "الإنسان الكامل تولاه الله، فولاه أعمالا"[٢].

والولاية ترتبط بالتصوف ارتباطا لازما، يقول ميشال شودكوفيتش في بحثه: (الولاية الصوفية) فيما تنقله سعاد الحكيم: "التصوف والولاية لا يفترقان، فالتصوف يوجد ويتغذى ويستمر في حياة الناس من مفهوم الولاية، ومن وجود الأولياء، بل وظيفة التصوف تكمن في أنه يساعد على ظهور الأولياء"[٣]، فهذه شهادة الباحثين في التصوف من المستشرقين.

ويقول الهجويري: "أعلم أن قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة يقوم على الولاية وإثباتها؛ لأن جميع المشايخ رضي الله عنهم متفقون في حكم إثباتها، غير أن كلا منهم بيّن هذا بعبارة مختلفة، ومحمد بن علي[٤] رضي الله عنه مخصوص بإطلاق هذه العبارة على الحقيقة"[٥]، وفيما يلي تعريفات الصوفية للولي:

١- يقول القاشاني: "الولي من تولى الحق أمره، وحفظه من العصيان، ولم يخله ونفسه بالخذلان، حتى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩٦﴾ ﴾ (سورة الأعراف)"[٦].

٢- قال الجرجاني: "الولي فعيل بمعنى الفاعل، وهو من توالت طاعته من غير أن يتخللها عصيان، أو بمعنى المفعول، فهو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله، والولي هو العارف بالله وصفاته، بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الإنهماك في اللذات والشهوات".[٧]

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ص٩٠.
(٢) الصوفية في الإسلام ص١٢١.
(٣) عودة الواصل ص١٦٩.
(٤) هو محمد بن علي هو الحكيم الترمذي، من أئمة التصوف الكبار، من مشايخ خراسان، قيل إنه أحد الأوتاد الأربعة، نفي من ترمذ بعدما شهدوا عليه بالكفر، بسبب تفضيله الولاية على النبوة، واعتذروا أنه عنى ولاية النبي، توفي سنة ٣٢٠هـ. انظر: الكواكب الدرية (الطبقات الكبرى) ٢/ ١٣٠-١٣٣
(٥) كشف المحجوب ٢/ ٤٢٢.
(٦) اصطلاحات الصوفية، ص٧٦.
(٧) التعريفات ص١١٢.

٣- قال التهانوي: "الولي على ما قال البعض: هو الذي يكون مستور الحال أبدا، والكون كله ناطق على ولايته...".[(١)]

وكلمة (الولاية) مصدر لكلمة (الولي)، وقد عرفها الصوفية بما يلي:

١- قال القاشاني: "الولاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين".[(٢)]

٢- قال الجيلي: "الولاية عبارة عن تولي الحق سبحانه وتعالى بظهور أسمائه وصفاته عليه علما، وعينا، وحالا، وأثر لذة، وتصرفا".[(٣)]

نخلص مما سبق في وصف الولي عند الصوفية أنه:

١- المحفوظ من المعصية، المتوالي طاعاته من غير معصية تتخللها.

٢- المتوالي إحسان الله تعالى إليه.

٣- العارف بالله وصفاته.

٤- الكون ينطق بولايته، وهو مستور الحال.

٥- قيامه بالحق عند فنائه عن نفسه، بتولي الحق إياه، بظهور أسمائه وصفاته عليه، علما وعينا وحالا، حتى يبلغه مقام القرب والتمكين.

كل هذه الأوصاف تنطبق على (الإنسان الكامل)، لكن (الإنسان الكامل) فاز بأكثر من ذلك، فلم يذكر في وصف (الولي) أنه: التعين الأول، وأول الموجودات، ولا كونه موضع نظر الله تعالى إليه، ولا كونه واسطة وبرزخ بين الحق والخلق، كما لم تذكر باقي الأوصاف التي ذكرت للإنسان الكامل، بحسب ما جاء في التعريفات الآنفة، وإن كان يغني عنها الوصف بقيامه بالحق وظهور أسمائه وصفاته عليه.

وعدم الذكر، في هذه التعريفات، لا يعني عدم الاتصاف الكامل، فكل دارس للتصوف يفهم ويقر أن الولاية تتيح للولي أن يتصف بصفات (الإنسان الكامل)، كما

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ص٤/ ٣٩١.
(٢) اصطلاحات الصوفية ص٧٦، وانظر: التعريفات ص١١٢.
(٣) الإنسان الكامل للجيلي ٢/ ٨٤.

سبق من قول شيدر.

وفي النص التالي من كتاب (المواقف الإلهية) لابن قضيب البان، ما يدل على انطباق مفهوم (الولي) على مفهوم (الإنسان الكامل) عند الصوفية، حيث يزعم أن الله تعالى خاطبه:

- "قال لي: أهل النيابة هم الخلفاء من أولاد آدم، أبدال الأنبياء، بهم يهتدى إلي، وبهم أتعرف إلى خلقي. ثم كشف لي عن مقاماتهم، فإذا هم على طبقات في التخلق بأخلاقه الذاتية، وبذلك تحيي أنفاسهم موتى القلوب.

- وقال لي: من وهبته مفتاح أسرار (كن) يكون له كل ما أراد برضاي..

- ثم قال لي: كل ما خصت به الأنبياء خصت به الأولياء.

- وقال لي: مقامات الولاية في أمة محمد هي مقامات أولي العزم من الرسل.

- وقال لي: الولي من أمة محمد لا يكون إلا عارفا بي، وعالما بأسرار خلقي، وبما بيني وبينهم، من كل رمز غامض وحال ظاهر.

- وقال لي: الولي له اطلاع من اطلاعي على أسرار الملك والملكوت، والشقاوة والسعادة.

- وقال لي: الولي من جعلته قطبا لمهابط الأنوار، على أهل اليمن والشمال، والغوث من جعلته رحمة لكل شيء، وبه أنظر إلى أهل الملك والملكوت، والإنس والجان، ولأجله أخرج الحي من الميت، وأخرج الميت من الحي، وبه أحيي الأرض بعد موتها".[(١)]

مما لا يرتاب فيه باحث، أن الأنبياء، بحسب أصول الفكر الصوفي، هم في مرتبة (الإنسان الكامل)، وفي النص:

- "كل ما خصت به الأنبياء خصت به الأولياء".

وإذا أضيف إلى هذا ما جاء من وصف الولي أنه على الأخلاق الإلهية، واطلاعه على أسرار الخلق والملكوت، وكونه مهبطا للأنوار، وبه ينظر الله إلى الخلق، وبه يحيي ويميت، وبه يتعرف إلى الخلق، فهو واسطة بين الحق والخلق: ظهر الاتفاق بين مصطلح

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ص١٦١، ١٦٠.

(الولي) ومصطلح (الإنسان الكامل). ومن ثم إذا ورد (الولي) فإنه يراد به (الإنسان الكامل)، وكثير من الصوفية غير الغالين المتفلسفين يستعملون مصطلح (الولي) ولا يستعملون (الإنسان الكامل)، بل لا يوجد هذا المصطلح في كلامهم أصلا، خاصة المتقدمين منهم، مثل: الكلاباذي، والسلمي، والسراج، الطوسي، والقشيري. كل أولئك الذين عاشوا في: القرن الثالث، والرابع، والخامس. لا يعرف عنهم استعمال هذا المصطلح، وإنما نشأ وبدأ عند ابن عربي، ثم انتشر بعد ذلك.

وأولئك المتقدمون، وإن لم يستعملوا هذا المصطلح في مقابل المصطلح القرآني (الولي)، إلا أنهم يعتقدون ما للإنسان الكامل من الخصائص، التي ذكرها المتأخرون: كابن عربي والجيلي. يظهر ذلك في كلام: الحلاج، والجنيد، والبسطامي. وكل من ورد عنه إشارات في الفناء؛ حيث إن مرتبة (الإنسان الكامل) هي ذاتها مرتبة (الفناء) وهي في معنى الاتحاد والحلول.

ثم إن هذا الاسم المستمد لفظه ومعناه من نصوص الإسلام، غير أن الصوفية خرجوا بالمعنى إلى أشياء لم ترد في تلك النصوص، بل جاءت بخلافها، فقد وافقوا اللفظ وبعض المعنى، قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ (سورة يونس)

ويقول النبي ﷺ فيما يرويه البخاري بسنده عن أبي هريرة: (من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب) [١].. واستعمال الصوفية هذا الاسم (الولي) لا يثبت التزامهم بمعناه الشرعي، والوقوف عند حدوده، بل في التعريفات ما يدل على خروجهم عن ذلك، مثل مسألة الحفظ المطلق من العصيان في قولهم: "من غير تخلل معصية" [٢]، والظهور بأسماء الله وصفاته، وكذلك في طريقة التحقق بالولاية؛ فإنهم كثيرا ما يشيرون إلى أن الولاية لا تتحقق إلا في حال السكر والجذب، أو يسمى بالفناء، كما جاء في التعريف، وهذا خلاصة الفكر الصوفي، يقول المستشرق نيكلسون: "الذي لا بد منه هو السكر والجذب،

(١) الصحيح، كتاب الرقاق، باب: التواضع ٥/ ٢٣٨٥.
(٢) انظر: ص ٣٠٨ من هذه الرسالة.

فتلك علامة ظاهرة على الفناء عن النفس الترابية، ومن كان مجذوبا فهو ولي" [١].

وحدود الولاية في الإسلام ألا يخرج الولي عن بشريته، ذاتا وفعلا، مهما بلغ في الطاعة والإيمان والتقلل من المعصية، فهذا النبي ﷺ لا يفتأ يؤكد على بشريته وعجزه أن يملك لنفسه نفعا أو ضرا، أو أن يملك علما بالغيب، وقد مضى تفصيل ذلك في الباب الأول، عند الكلام على (منزلة النبي بين الناس) [٢]

وعند الصوفية الأمر على عكس ذلك، فالولي فان عن نفسه، باق بالله تعالى بأسمائه وصفاته، له القرب والتمكين، وهذا خروج عن البشرية، سواء كان الفناء عن الذات، أو الفناء عن الصفات، فإن فناء الذات هو الاتحاد.!!، وفناء الصفات، كذلك غلو يتبعه ادعاء العبد تخلصه من صفاته البشرية، وبقاؤه بصفات الله تعالى، وهل بمقدور الإنسان أن يبقى بصفات الله تعالى، فيكون مثله في الكرم والرحمة، والانتقام والبطش والكبرياء؟!!.

ثالثاً: الحقيقة المحمدية:

الحقيقة المحمدية لها مترادفات عدة عند الصوفية، مثل: النور المحمدي، نور محمد ﷺ، الكلمة المحمدية، حقيقة محمد ﷺ. [٣]وقد عرفت بما يلي:

١- قال القاشاني: "الحقيقة المحمدية: هي الذات مع التعين الأول، فله الأسماء الحسنى كلها، وهو الاسم الأعظم" [٤].

٢- يقول ابن عربي: "بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية... ومم وجد؟، من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم (حقيقة الحقائق)..." [٥]

٣- يقول الحلاج في بيان حقيقة النور المحمدي: "طس، سراج من نور الغيب بدا

(١) الصوفية في الإسلام ص١٢٠.
(٢) انظر: ص٢٤ من هذه الرسالة.
(٣) انظر: المعجم الصوفي ١/ ٣٤٧، يذكر القاشاني في شرحه على الفصوص أن الحقيقة المحمدية عين الذات الأحدية، من حيث كونها متعينة بالتعين الأول، في حين أن الصورة المحمدية هي الجامعة للحضرة الأحدية الذاتية، والواحدية الأسمائية، وجميع مراتب الإمكان.. انظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٥٤، شرح القاشاني على الفصوص ص٤٣٠.
(٤) اصطلاحات الصوفية ص٨٠، وانظر: التعريفات ص٤٠.
(٥) الفتوحات المكية ١/ ١١٨، وانظر: المعجم الصوفي "الحقيقة المحمدية" ١/ ٣٤٨.

وعاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار، سماه الحق أميا..أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم...العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره، الأزمان ساعة من دهره" [(١)]

٤- في (المواقف الإلهية) لابن قضيب البان: "ثم رأيت عرش النور المحمدي قد وسع كل شيء في العالم، وهو دون عرش الألوهة، وبه متصل، ثم قال لي: هو الولاية، ورأيت فيه بيوتا كبيوت النحل في قرص الشمع، وقال لي: أعددت لكل ولي فيه بيتا؛ ثم قال لي: هو المقام المحمود للنور المحمدي، ورأيت منازل الأقطاب في مربطه وعند كرسيه" [(٢)].

٥- تقول الدكتورة سعاد الحكيم: "الحقيقة المحمدية: هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، بل هي الإنسان الكامل بأخص معانيه، وإن كان كل موجود هو مجلى خاصا لاسم إلهي، فإن محمدا ﷺ قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع، وهو الاسم الأعظم: الله؛ ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة.

وللحقيقة المحمدية التي هي أول التعينات، عدة وظائف ينسبها إليها الشيخ الأكبر منها:

أ- من ناحية صلتها بالعالم هي: الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم وأصله، من حيث إنها النور الذي خلقه الله قبل كل شيء، وخلق منه كل شيء (حديث جابر)[(٣)]، وهي أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود، وهي من هذه الناحية صورة حقيقة الحقائق.

ب- من ناحية صلتها بالإنسان: يعتبر ابن عربي الحقيقة المحمدية منتهى غايات الكمال الإنساني، فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل، الذي يجمع في نفسه حقائق

(١) ديون الحلاج ١٤٦،١٤٥، وانظر: مشارق أنوار القلوب ص١٩، ففيه ذكر لفكرة النور المحمدي الفائض على العالم.

(٢) الإنسان الكامل في الإسلام ص١٦٢، ١٦٣.

(٣) لا أصل له، وسيأتي تحقيقه.

الوجود.

ت- من الناحية الصوفية هي: المشكاة التي يستقي منها جميع الأنبياء والأولياء العلم الباطن، من حيث إن محمدا ﷺ له حقيقة الختم (خاتم الأنبياء)، فهو يقف بين الحق والخلق، يقبل على الأول مستمدا للعلم، منقلبا إلى الآخر ممدا له" [(١)].

نخلص من تلك التعريفات الصوفية بأوصاف للحقيقة المحمدية هي ما يلي:

١- أنها التعين الأول، أي أول الموجودات.

٢- أنها مبدأ العالم وأصله، فهو النور الذي خلق الله منه الموجودات.

٣- أن لها كل الأسماء الحسنى، وهي بذلك أكمل مجلى للذات الإلهية.

٤- أنها دون مرتبة الألوهية، وفوق جميع المكونات.

٥- أنها مصدر النور والعلم الإلهي، الممد لجميع الأنبياء.

٦- أنها واسطة بين الحق والخلق، يقبل من الحق، ويمد الخلق.

٧- أنها منتهى غايات الكمال الإنساني، فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل، الجامع لحقائق الوجود.

كل الأوصاف السابقة منطبقة على الإنسان الكامل، كما صرحت بذلك الدكتورة سعاد الحكيم آنفا، لكن بينهما فرق: من جهة أن الحقيقة المحمدية هي الأصل، والأول، وأما (الإنسان الكامل) فهو التابع، وهو المحل المستقبل القابل؛ بمعنى آخر: الحقيقة المحمدية هي الخليفة الباطن (القطب الأكبر)، والإنسان الكامل هو الخليفة الظاهر (القطب الأصغر).

وبعض الصوفية يناظر ويساوي بينه وبين الحقيقة المحمدية، فيكون بذلك الإنسان الكامل هو القطب الأكبر والخليفة الباطن، لكن هذا الوصف مقيد بالإنسان الأول، وهو في عرف الصوفية محمد ﷺ الذي وجد نورا قبل الخلق، ومن نوره وجد الخلق، فهو إنسان كامل بمنتهى الكمال، أما الصور الأخرى المتنوعة التي يظهر بها، في كل زمان ومكان، على حد وصف الجيلي، فلا ريب أنها لا تبلغ مرتبته صلى الله عليه وسلم، فما لها إلا

(١) المعجم الصوفي ٣٤٨/١.

مرتبة القطبية الصغرى.

إن اختلاف الأسماء والألقاب في وصف الموجود الأول، لا يخرجه عن حقيقته، فتعدد الأوصاف ناتج عن اختلاف زوايا النظر، فمنهم من نظر إلى النور، ففسر هذه الحقيقة الصوفية من هذه الزاوية، ومنهم من نظر إلى الذات المحمدية، ومنهم من نظر إلى الإنسان، من حيث هو إنسان، ومنهم من اعتبر العقل، وهكذا كل فسر بحسب نظره، لكن ابن عربي جمعها كلها، لذا تعددت أوصافه لحقيقة أول الوجود، فجمع لها أسماء وألقابا لا تعد ولا تحصى.

لكن هل هذه الحقيقة المحمدية تختص بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم أم ماذا؟.

اختلف الباحثون في هذه المسألة، فبعضهم جزم بأنها مختصة به، غير أن أبا العلا عفيفي يرى عدم الاختصاص، فيقول:

- "وهي [الكلمة المحمدية] شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمد ﷺ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأي نبي من الأنبياء، أو رسول من الرسل، أو ولي من الأولياء، فالكلمة المحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج حدود الزمان والمكان، أو قل إن شئت هي الحق ذاته ظاهرا لنفسه في أول تعين من تعيناته، في صورة العقل الحاوي لكل شيء، المتجلي في كل كائن عاقل، وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة المحمدية"(١).

وتعقب الدكتورة سعاد الحكيم على هذا الرأي، فتقول:

- "هذا الكلام يخالف موقف ابن عربي من الحقيقة المحمدية صراحة، ولذلك نقول: إن العلاقة بين الحقيقة المحمدية وبين أي نبي من الأنبياء تختلف عن العلاقة بينها وبين النبي محمد ﷺ، فالحقيقة المحمدية التي هي النور المحمدي، والتي لها أسبقية الوجود على النشأة الجسدية المحمدية، لها ظهور في كل نبي بوجه من الوجوه (نواب محمد: مظهر الحقيقة العيسوية من الحقيقة المحمدية، والحقيقة الموسوية من الحقيقة المحمدية)، إلا أن مظهرها الذاتي التام واحد، هو شخص محمد ﷺ، ولذلك يستعملها ابن عربي دون

(١) فصوص الحكم ٢/ ٣٢١، وانظر: المعجم الصوفي ١/ ٣٥٠.

فصل بل على الترادف، فكثيرا ما يقول: محمد صلى الله عليه وسلم؛ وهو يقصد الحقيقة المحمدية، وهذا لا يكون لغيره من الأنبياء، والفصل السابع والعشرون، الذي يشرح فيه ماهية الحقيقة المحمدية، هو بنظرة مميزة شرح لحال النبي محمد ﷺ المحدد زمانا ومكانا"(١).

والواضح أن عناية الصوفية بشخصية النبي ﷺ عناية حقيقة ليست رمزية ولا ميتافيزيقية (غيبية)، يدل على ذلك صنيع ابن عربي، كما ذكر آنفا، ثم إن الاتجاه الصوفي يقوم على تعظيم الأولياء، وإذا كان من الثابت ولاية النبي ﷺ مع نبوته، فليس من المطلوب إبطال هذه الحقيقة، واستبدالها بالرمزية، بل ليس في مصلحتهم مثل ذلك، بل إن شخصية مثل النبي ﷺ فتحت للصوفية بابا كبيرا لتقرير كثير من الأحكام التي تتعلق بالحقيقة المحمدية أو (الإنسان الكامل) وفق تصوراتهم، بما له من مرتبة تفوق مراتب الخلق أجمع، لا يقف عند حد، إنما يتمادى به التفوق حتى يتجاوز البشرية ليحل في مرتبة الألوهية،!!. كذا يقرر المتصوفة، ويقررون كذلك: أزلية الحقيقة المحمدية تبعا لذلك. كما يقول نيكلسون: "أما الاعتقاد بأزلية الوجود المحمدي، فقد ظهر في عصر مبكر جدا، عند الشيعة، ثم أخذ به أهل السنة من بعدهم"(٢).

وفي كل حال، فإن الحقيقة المحمدية هي (الإنسان الكامل)، بكل تفاصيله وأحكامه.

- تقول سعاد الحكيم: "الإنسان الكامل: اسم علم للذات المحمدية"(٣).

رابعا - الكلمة:

يعتقد الصوفية أن الموجودات قبل ظهورها في صفحة الوجود، كانت مكتنزة في العلم الإلهي الأزلي، مستهلكة في مقام الحق سبحانه، ثم هي بعينها ظهرت محسوسة، بعدما صبغها الحق بنوره الوجودي الذاتي، ويمثلون الحالة الأولى بمرتبة الحروف، حيث تكون مبعثرة، من غير نظام ولا مفهوم، والحالة الثانية بمرتبة الكتابة، حيث تجتمع الحروف لتكون كلمة مفهومة، ومن هنا سميت الموجودات: كلمات. والواحدة منها: كلمة.

(١) المعجم الصوفي ١/ ٣٥٠، ٣٥١.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٥٩. وانظر: ص١٥٨ المصدر الآنف. كذلك انظر: فقرة سبب اختصاص الإنسان بالصورة الإلهية، في المبحث الثاني، من الفصل الرابع.

(٣) عودة الواصل ص١٤٢.

قال التهانوي: "الكلمة عند أهل التصوف: عين من الأعيان الثابتة في العلم الإلهي الداخلة تحت الإيجاد في الإنسان الكامل.

في باب أم الكتاب: الكلمات عبارة عن حقائق المخلوقات العينية، أعني المتعينة في العالم الشهادي، انتهى.

وقال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رضي الله عنه أيضا، في كتاب النفحات: إن الصورة معلومية كل شيء، في عرصة العلم الإلهي الأزلي مرتبة الحرفية، فإذا صبغها الحق بنوره الوجودي الذاتي، وذلك بحركة معقولة معنوية، يقتضيها شأن من الشؤون الإلهية المعبر عنها بالكتابة، تسمى تلك الصورة، أعني صورة معلومية الشيء المراد تكوينه: كلمة؛ وبهذا الاعتبار سمى الحق سبحانه الموجودات كلها: كلمات؛ ولذا سمي عيسى عليه السلام كلمة، وقال أيضا: ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ (سورة يونس/ ٦٤).

وقال في حق أرواح العباد: **قال تعالى:** ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ (سورة فاطر/ ١٠) أي الأرواح الطاهرة، فإذا فهمت هذا عرفت أن شيئية الأشياء من حيث حرفيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم، ومقام الاستهلاك في الحق سبحانه، وأنها بعينها في عرصة الوجود العيني، باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها، وعلى لوازمها وإظهارها لها، لا له سبحانه هي كلمة وجودية، فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الأول. كذا في شرح الفصوص في الخطبة.

وفي الفص الأول منه: الكلم ثلاث: كلمة جامعة لحروف الفعل والتأثير، التي هي حقائق الوجوب، وكلمة جامعة لحروف الانفعال التي هي حقائق الإمكان، وكلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب وبين حروف حقائق الإمكان، التي هي فاصلة متوسطة بينها، وهي حقيقة الإنسان الكامل"[١].

فالكلمة إذن شاملة لكل موجود: واجب، وممكن، والبرزخ بينهما. وهذا البرزخ هو (الإنسان الكامل)، وهذا هو المطلوب إثباته من كلام المتصوفة، أن (الإنسان الكامل) مرادف للكلمة، مع عدم امتناع أن تطلق على غيره، لكنه يمتاز عنها بالتعريف خصوصا،

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ص٤/ ٣٧، ٣٨.

فـ(الكلمة) عند ابن عربي تطلق على ثلاثة أنحاء، بحسب ما توضحه الدكتورة سعاد الحكيم: مفردة نكرة، ومفردة معرفة، وجمع:[١]

الأول ـ مفردة منكرة [كلمة]:

تطلق (كلمة) مفردة منكرة في حالين:

١- على عموم الموجودات، فكل موجود هو كلمة من كلمات الله؛ لأنه المظهر الخارجي لكلمة التكوين: (كن)، يقول ابن عربي: "إن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد"[٢].

٢- على حقيقة نبي من الأنبياء، وهي تمثل صفة من صفات الحق، مثلا: صفة الألوهية عبر عنها في الكلمة الآدمية، وصفة السبوحية في الكلمة النوحية.

الثاني - مفردة معرفة [الكلمة]:

وهي مقصورة على الحقيقة المحمدية، ولها ثلاثة أحوال:

١- إن قصد بها المعنى الأول في المفردة النكرة: موجود؛ فإن دورها برزخي بين الحق والخلق.

٢- إن قصد بها المعنى الثاني: حقيقة نبي؛ فإن دورها عرفاني، مصدر الوحي للأنبياء والأولياء.

٣- تأخذ الكلمة في أي من المعنيين الآنفين معنى (الإنسان الكامل)، ويقال: (الكلمة التامة)، قال ابن عربي: "الإنسان الكامل: أشرف الموجودات، وأتم الكلمات المحدثات"[٣].

الثالث - الكلمة بصيغة الجمع [كلمات]:

(الكلمة) تقبل الجمع في حال المفردة النكرة، أما في حال المفردة المعرفة فلا تقبل الجمع إطلاقا، فالإنسان الكامل مفرد وليس جمعا، وابن عربي إذا جمع الموجودات

(١) انظر: المعجم الصوفي ٢/ ٩٧٥-٩٧٨.
(٢) الفتوحات المكية ٤/ ٦٥.
(٣) الفتوحات المكية ٣/ ٤٤٤.

يجمعها: (كلمات)، وفي حالة حقيقة نبي أو ولي، يجمعها: (كلم) على ما ترجحه الدكتورة سعاد.

خلاصة القول في (الكلمة) أنها مرادفة لمصطلح (الإنسان الكامل)، كما ظهر ذلك عند الكلام على مرتبة البرزخية بين الحق والخلق، وهي مرتبة المفردة المعرفة بقسميها، وهذا هو المطلوب.

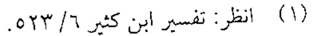
وقبل أن نمضي، نشير إلى خطأ استدلالهم بالآيات، فالكلمات التي لاتتبدل ولا تنفد، وكذا ما يصعد إليه من كلم، ليست سوى الأوامر والنواهي، والأخبار، والطاعات، وهي أمور معنوية غير محسوسة، ولأجله فلا يصح استدلال بها على دعواهم أنها الموجودات المادية العينية (المخلوقات) التي انتقلت من عرصة العلم الإلهي، إلى عرصة الوجود العيني (تعبيرهم !).

قال العلماء في قوله تعالى:﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾(سورة فاطر/ ١٠): "الذكر، والتلاوة، والدعاء".[١]

وفي قوله تعالى: ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ (سورة يونس/ ٦٤) قالوا: "وعده لايتغير، ولايبدل، ولايخلف، ولايغير".[٢]

أما قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (سورة النساء/ ١٧١) ، فالكلمة هنا قوله: {كن}، فعيسى عليه السلام كان بالكلمة، وليس هو الكلمة.[٣]

❊ ❊ ❊



(١) انظر: تفسير ابن كثير ٦/ ٥٢٣.
(٢) تفسير ابن كثير ٤/ ٢١٧.
(٣) تفسير ابن كثير ٢/ ٤٣١.

الفصل الرابع

خصائص الإنسان الكامل في الفكر الصوفي

المبحث الأول: الإنسان الكامل أول موجود.

المبحث الثاني: الإنسان الكامل جامع الحقائق.

"فنظر في الأزل وأخرج من العدم"، ففي الأزل كان وحده، وهي مرتبة الأحدية بتعبير الجنيد، ثم أخرج من العدم وهو حالة العماء صورة لنفسه، يقول الجابري:

"معنى قول الجنيد: أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده، في مراتب الأحدية لديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقا، فأودعهم صلب آدم. أن الإله المتعالي نقل بإرادته ومشيئته، أي نقل بواسطة العقل الأول، البشر من مرتبة الأحدية عنده التي كان فيها وحده الموجود، نورا يغمر كل شيء، نقلهم من حالة العماء، حالة الأعيان الثابتة ... فأودعهم صلب آدم"[(١)].

وإذا تذكرنا أن الحلاج إنما كان تلميذا للجنيد، لم نستبعد هذا التوافق في الأفكار.

هذا وقد ردد عبد الرحمن جامي وجلال الدين الرومي، فكرة الفيض وسريانه في الوجود نفسها، واعتبار الموجودات صورة للحق، ومظاهر لجماله وجلاله، كانت في باطن الحق.

يقول جامي في كتابه (يوسف وزليخا)، كما نقل عنه نيكلسون: "في الوحدة: حيث الوجود الموحش، وحيث العالم سر في باطن الحق، محتجب بأستار العدم، كان الوجود المطلق المنزه عن: أنا، وأنت؛ وعن كل إثنينية، لم يكن ذلك الجمال معروفا إلا لذاته، متجليا إلا لنفسه في نفسه بنوره الأزلي، وفيه من القوى ما يبهر العقول جميعا.

ولكن الجمال يأبى البقاء محتجبا مختفيا، لا تراه عين، ولا يسعد به قلب، لذلك فك عقاله، وحكم أغلاله، وتجلى في الكون بصورة كل جميل، تلك طبيعة الجمال، وذلك أصله الذي فاض على الوجود، من عالم الطهر والصفاء، فسطعت شمسه على الأكوان، وملأت ما فيها من النفوس.

فكل ذرة في الوجود مرآة تعكس صورته: تتفتح عنه الأزهار، وتشدو به الأطيار، ويستمد النور من ناره الضوء، الذي يخدع الفراش فيجره إلى حتفه، حذار أن تقول: (هو الجميل، ونحن عشاقه)، فلست إلا المرآة التي تنعكس عليها صورته، ويرى فيها وجهه، هو وحده الظاهر، وأنت الباطن، والحب المحض – كالجمال المحض – ليس إلا منه،

(١) بنية العقل العربي ص٣٥٨.

يتجلى لك فيك، فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرآة، فاعلم أنه هو المرآة أيضا، هو الكنز وهو الخزانة، أما أنا وأنت فلا محل لهما هنالك، تلك أوهام خادعة لا حظ لها من الوجود"[(١)].

ويقول: "من الأبدية، كشف المحبوب حجاب جماله، في فردانية الغير، ثم رفع المرآة إلى وجهه هو، وكشف عن جماله لنفسه، الكل واحد، فلا إثنينية، ولا أثر للأنت والأنا.

دائرة السماء المترامية، تعج بالألوف من الداخلين والخارجين، اختبأت في نقطة واحدة. والخليقة ترقد ممتهدة، في غفوة العدم، كالوليد قبل أن يتنفس. وعين الحبيب، ناظرة ما لم يكن، ترى المعدوم موجودا.

وهو، وإن كان يرى صفاته، وأحواله، وحدة حقة مع ذاته، يريد أن تبدو له في مرآة أخرى، وأن تصير كل صفة من صفاته الباقية، بادية كذلك على وضع آخر.

من أجل ذلك، خلق المروج الخضر، من المكان والزمان، وبستان أسباب العيش من الدنيا، حتى يستطيع كل غصن، وكل ورقة، وكل ثمرة، أن يعرض من نواحي جلاله المختلفة. فالبان يعطي لمحة عن قوامه اللدن، والورد يروي عن طلعته البهية، وحيث يرى الجمال فالحب بجانبه يرى، فإذا توهج الجمال في الخدود الوردية، أوقد الحب مشعله من الجذوة. وحيث أقام الجمال في الغدائر السود، أتى الحب فوجد قلبا محتبلا في طياتها.

الجمال والحب كالروح والجسد، الجمال المنجم، والحب كالحجر الكريم، لقد كانا معا منذ الأزل، ولم يرحلا قط إلا مصطحبين"[(٢)].

ويقول جلال الدين الرومي[(٣)] في ديوان (شمس تبريزي)، كما ينقله عنه نيكلسون: "يظهر الجمال الخاطف في كل لحظة، في كل صورة، فيحمل القلب ويختفي، في كل نفس يظهر ذلك الصديق في ثوب جديد، فتراه شيخا تارة، وتراه شابا تارة أخرى. ذلك الروح

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٩٣، ٩٤.

(٢) الصوفية في الإسلام ص٨٣، ٨٤.

(٣) هو جلال الدين هو محمد بن بهاء الدين محمد بن الحسين البكري البلخي ثم القونوي، ولد ببلخ سنة ٦٠٤هـ وتوفي بقونية سنة ٦٧٢هـ، من تصانيفه: (أسرار نامه) في التصوف، وكتاب المثنوي، منظوم فارسي، في الحكم والأمثال والحقائق، ووحدة الوجود. انظر: هدية العارفين ٦/ ١٣٠.. أخبار جلال الدين الرومي لمحمد القونوي.

الغواص على المعاني، قد غاص إلى قلب الطينة الصلصالية.

انظر إليه وقد خرج من طينة الفخار، وانتشر في الوجود: ظهر بصورة نوح وأغرق الدنيا بدعاء منه، أما هو فنجا بسفينته، وظهر بصورة إبراهيم في قلب النار التي تحولت بردا من أجله. ثم هام على وجهه في الأرض زمنا، ليمنع [1] ناظريه بما يرى.

وظهر بصورة عيسى الذي صعد إلى قبة السماء، وأخذ يسبح الله، فهو هو الذي يأتي ويذهب في كل كون تشاهده. وفي نهاية المطاف ظهر بصورة عربي، ودان له ملك العالم.

ما ذلك الذي يتغير؟، وما معنى التناسخ؟. ذلك الجميل، فتان القلوب، قد ظهر بصورة سيف كفّ علي، وأصبح البتار في زمانه.

لا، لا، بل هو الذي ظهر في صورة إنسان وصاح : أنا الحق. ليس منصور هو الذي صلب على الدار، ولو ظن الجاهلون خلاف ذلك، لم ينطق الرومي، ولن ينطق بكلمة كفر، فلا تكذبه، أو تنكر عليه، كل مكذب كافر مصيره النار". [2]

ثانيا – الإنسان الكامل أول موجود.

فهمنا كيفية ظهور الوجود، بحسب الفكرة الصوفية، لكن ما أول هذه الموجودات، وبماذا تميز؟.

الإجابة جاءت مباشرة في الفقرات: (٤، ٥، ٦) من نص الحلاج، أن أول موجود هو آدم، وقد كان له صفات الإله وأسماؤه، وهو مخلوق على صورته، فالحق يظهر في صورته.

هذا الموجود الأول يسمى عند الصوفية بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، وفكرة النور المحمدي، أو الحقيقة المحمدية،، أو الإنسان الكامل.. كلها سواء لا فرق، وقد أشار الحلاج إلى فكرة النور المحمدي، ومن قبله أشار أيضا أستاذه سهل بن عبدالله التستري.

(١) كذا هو في الكتاب، وربما كان "يمتع".
(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٠٥-١٠٧.

ويطلق لقب الإنسان الكامل في كلام الصوفية إطلاقين:

الأول: على الإنسان الذي حاز الصفات الإلهية بالرياضة، سواء كان ذكرا أو أنثى.

الثاني: على التعين الأول الذي صدر عن الله، فهو أول الموجودات.

وله خصائص ومزايا يتفرد بها عن الجميع، فهو: أول موجود. خلق من نور، وخلقت من نوره الموجودات، وهو محل نظر الله تعالى.

جاء في الموسوعة الفلسفية أن سهلا التستري [1] قال في تفسير له:

"والذرية ثلاث:

- فالأول: محمد؛ لأن الله تعالى لما أراد أن يخلق محمدا، أظهر من نوره نورا، فلما بلغ حجاب العظمة سجد لله سجدة، فخلق الله من سجدته عمودا عظيما كالزجاج من النور، أي باطنه وظاهره فيه عين محمد صلى الله عليه وسلم، فوقف بين يدي رب العالمين بالخدمة ألف عام بطبائع الإيمان، وهو معاينة الإيمان ومكاشفة اليقين ومشاهدة الرب، فأكرمه الله تعالى بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام.

- الثاني: آدم صلوات الله عليه، خلقه من نور، وخلق محمدا - يعني جسده - من طين آدم عليه السلام.

- الثالث: ذرية آدم" [2].

فالنبي أول الذرية، من حيث روحه لا جسده، وهو نور من نور، وأول الأنوار، ومن نوره كانت أنوار الأنبياء، ونور الدنيا والآخرة، يقول سهل تتمة للنقل السابق: "فنور الأنبياء من نوره، ونور الملكوت من نوره، ونور الدنيا والآخرة من نوره" [3].

وقد أخذ الحلاج عن سهل فكرة النور المحمدي، يقول: "طس، سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار، برجه في فلك

(١) سهل بن عبدالله، شاهد ذا النون، أسند الحديث، ت سنة ٢٩٣هـ. انظر: طبقات الصوفية للسلمي ص٢٠٦.
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية ١/١٣٩.
(٣) الموسوعة الفلسفية ١/١٤٠.

الأسرار، سماه الحق أميا.. أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم.. العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره، الأزمان ساعة من دهره".[١]

الفكرة نفسها يرددها الحلاج كما رددها أستاذه التستري.!!. ويلاحظ في كلام الصوفية نوع تناقض، فإنهم يذكرون في مواضع أن أول الموجودات هو الإنسان الكامل، وفي مواضع أخرى يجعلونه آخر موجود، فقد سبق قول ابن عربي في أول هذا المبحث: "بدء الخلق: الهباء، وأول موجود فيه: الحقيقة المحمدية الرحمانية"[٢].

ثم إنه يقول في موضع آخر: "فإنه آخر موجود، فما انتهى لوجوده النفس الرحماني، حتى جاء بقوة مراتب العالم"[٣].

وكذا يقول القونوي: "المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل، وبه تمت وكمل مراتب العالم.. فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور، وأعلاهم مرتبة في الكلمات"[٤].

وهذا قد يخرج على اعتبار أن الإنسان الكامل في كلام الصوفية ذو حقيقتين:

١- حقيقة نورانية، روحانية، وهي أول الموجودات.

٢- حقيقة عينية جسدية، وهي آخر الموجودات ظهورا.

على هذا المعنى يمكن حمل كلام التستري وابن عربي والقونوي، غير أن المشكل: صريح كلام الحلاج في أن أول الموجودات إنما هو الإنسان الكامل (آدم) بجسده وصورته، إذ يقول:

"فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه، لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر، ولما خلق الله آدم على صورته على هذا

(١) ديوان الحلاج ص١٤٥، ١٤٦.
(٢) انظر: ص ١٤٧ من هذه الرسالة.
(٣) الفتوحات ٢/٣٩٦.
(٤) الإنسان الكامل في الإسلام ص١٤٧.

النحو، عظمه ومجده واختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه هو هو"[١].

فهذا أول الموجودات، ولا يتأتى أن يفسر بالوجود الروحاني النوراني، بل هو حسي جسدي، فهل نقول: إن للحلاج مذهبا في هذه المسألة يخالف مذهب ابن عربي؟..

وقد ذكر ابن عربي ثلاثة أشياء: الهباء، والحقيقة المحمدية، والحقيقة المعلومة؛ (في النص السابق: بدء الخلق الهباء..)، ثم حكم بكون الحقيقة المحمدية أول الموجودات، مع كون (الهباء) و(الحقيقة المعلومة) موجودة قبل ذلك، كما في النص، فكيف يمكن تعليل هذا؟

اختلف الباحثون في ذلك، فذهب أبو العلا عفيفي إلى أن الحقيقة المعلومة (حقيقة الحقائق) هي نفسها الحقيقة المحمدية، كما أن لها مرادفات كثيرة: العقل الأول، الكلمة، القطب، روح محمد، الروح الأعظم، الحق المخلوق به.

أما الدكتورة سعاد الحكيم فلم ترتض هذا، وأقرت بالفرق بين الثلاثة، لكن تعليلها تركز على نفي أن تكون لما سوى الحقيقة المحمدية حقيقة ثابتة في الخارج، فالهباء: حقيقة معقولة غير موجودة في الظاهرة، وحقيقة الحقائق لا تتصف بالوجود ولا بالعدم.

والنتيجة: أن الحقيقة المحمدية هي الحقيقة الثابتة في الظاهر، وبذلك فهي أول الموجودات.

وكلاهما أقرب إلى المعقول، خاصة وأن نص ابن عربي الآنف يقرر أن الحقيقة المعلومة لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، والهباء كذلك، كما ذكرت في حقيقته.[٢]

والإنسان الكامل في نظر ابن عربي خرج من وجود إلى وجود، يقول: "لما كان المقصود من العالم الإنسان الكامل، كان من العالم أيضا الإنسان الحيوان، المشبه للكامل، في النشأة الطبيعية، وكانت الحقائق التي جمعها الإنسان متبددة في العالم، فناداها الحق من جميع العالم، فاجتمعت فكان من جمعيتها الإنسان، فهو خزانتها، فوجوه العالم مصروفة إلى هذه الخزانة الإنسانية، لترى ما ظهر عن نداء الحق بجميع هذه الحقائق.. فجميع العالم برز

(١) انظر: الفقرة (٦) ص ١٤٨، من هذه الرسالة.
(٢) انظر: المعجم الصوفي ١/٣٤٩، ابن الفارض والحب الإلهي ٣٥٧، ٣٥٨.

من عدم إلى وجود، إلا الإنسان وحده، فإنه ظهر من وجود إلى وجود، من وجود فرق إلى وجود جمع، فتغير عليه الحال من افتراق إلى اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود، فبين الإنسان والعالم، ما بين الوجود والعدم، ولهذا ليس كمثل الإنسان من العالم شيء"(١).

وفي: (المواقف الإلهية) لابن قضيب البان: "خلقتُ كل شيء بتوجه كن، إلا الإنسان"(٢). وبهذا تنتفي خالقية الله تعالى للإنسان، ولا تعود للنصوص التي تشير إلى خلق الله تعالى أية قيمة عند ابن عربي، وإن كان لا يستعصي عليه تأويل صفة (الخلق) بتأويلاته المشهورة المعروفة، ليبدو أنه يثبت الخلق، على الوجه الذي يتبادر إليه الذهن، بل قد يثبته على طريقة القرآن، لكن سرعان ما ينقض هذا الإثبات بمثل الكلام الآنف، ثم يكر بالتأويل لينفي عن نفسه تهمة نفي صفة (الخلق)!!.

فالمعروف عن ابن عربي أنه لا يثبت الخلق بطريق الإيجاد، كما هو طريقة القرآن، وإنما بطريق الظهور والتجلي، وهو يشير صراحة إلى أن الإنسان مع الله أزلا، وإذا كان كذلك انتفى كونه مخلوقا، لاستحالة اجتماع الأزلية والخلق، يقول: "الإنسان خفي فيه في الأزل، فجهل؛ لأن الأزل ليس ظاهرا في ذاته، وإنما صح فيه الأزل لوجه ما، من وجوه وجوده منها، أن الموجود يطلق عليه الوجود في أربع مراتب: وجود في الذهن، ووجود في العين، ووجود في اللفظ، ووجود في الرقم... فمن جهة وجوده على صورته، التي وجد عليها في عينه، في العلم القديم الأزلي، المتعلق به في حال ثبوته، فهو موجود أزلا أيضاً"(٣).

زعم في الأول أن حقائق الإنسان كانت مبددة في العالم، ثم اجتمعت، فكان الإنسان.

ثم زعم ثانيا أن الإنسان بصورته، بعينه، موجود خفي في الإله. فعلى الأول وجد مفرقا، ثم اجتمع. وعلى الثاني وجد مجموعا من غير تفريق. وقد يقال: كان مجموعا على

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٣٩.
(٢) الإنسان الكامل، عبد الرحمن بدوي، ص١٧٦، ٢١٠.
(٣) الفتوحات المكية ١/ ٥٤. وانظر مقال: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، ص٣٤.

صورته في الأزل فيه، ثم لما وجد، وجد مفرقا، ثم اجتمع بعد ذلك.

فهو لا يثبت خلقا، وهذا ما أدركه المتخصص في فكر ابن عربي: أبو العلا عفيفي. حيث قال: "يتكلم ابن عربي عن خلق العالم، ولكنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم، ولا إحداثه في زمان معين. وإنما الخلق عنده هو: ذلك التجلي الإلهي الدائم، الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن، فيما لا يحصى عدده من الصور. وهذا الظهور مع كثرته، ودوامه لا يتكرر أبدا؛ لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود، غير نسبتها إلى الصور الأخرى"(١).

وفي كل حال الصوفية يستدلون ببعض الآثار في دعواهم أن الحقيقة المحمدية هي أول موجود.

فمن ذلك ما قاله القاشاني، كما نقل في كتاب (تقديس الأشخاص): "هو قطب الأقطاب المتعاقبة في عالم الشهادة، لا يسبقه قطب، ولا يخلفه آخر، وهو الروح المصطفوي المخاطب: بلولاك لما خلقت الأكوان"(٢).

ومثل ذلك (حديث جابر)(٣)، ونصه: (إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور في القدر حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم، ولا جني ولا إنسي، فلما أراد أن يخلق الخلق، قسم النور أربعة أجزاء:فخلق من الجزء الأول: القلم. ومن الثاني: اللوح. ومن الثالث: الجنة والنار. ثم قسم الرابع أربعة أجزاء: فخلق من الأول: نور أبصار المؤمنين. ومن الثاني: نور قلوبهم، وهو المعرفة بالله. ومن الثالث: نور أنسهم، وهو التوحيد، لا إله إلا الله محمد رسول الله)(٤).

ففي الأثر الأول إفادة بأن الكون ما خلق إلا لأجل النبي صلى الله عليه وسلم الذي تمثلت فيه الحقيقة المحمدية، والنور المحمدي، والإنسان الكامل، والقطبية، والكلمة: أتم تمثّل.

(١) مقدمة فصوص الحكم ص٢٨.
(٢) ١/ ٩٤.
(٣) انظر: المعجم الصوفي ١/ ٣٤٨.
(٤) سيأتي تخريجه.

وفي الثاني تصريح بأنه أول المخلوقات على الإطلاق، وأن المخلوقات خلقت منه، وهذا الأخير سنبحثه لاحقا في مبحث: (وساطة الإنسان الكامل في إيجاد الكون) (١).

ثالثا – مناقشة قول الصوفية في أول موجود.

ليس في النصوص ما يدل على كلام الصوفية، في أول موجود، أنه الحقيقة المحمدية، نورانيته، وأن الأنبياء استمدوا من هذا النور المحمدي، بل هي تفريعات لأصل فلسفي، يجعل ما يسمى بالحقيقة المحمدية واسطة في الفيض والمدد الإلهي، كما سبق في التعريفات.

فالنصوص ليس فيها بيان أول الخلق بإطلاق، إنما فيها بيان أول ما خلق من هذا العالم المشهود، وهو القلم، والعرش وهو من عالم الغيب، قبل القلم، لكن لا خبر بأنه أول الخلق بإطلاق، ولو جاء الخبر بالأولية المطلقة لما كان يصلح شاهدا لقول الصوفية، فكيف ولا خبر أصلا بأول الخلق كيف كان؟ (٢)

روى البخاري بسنده عن عمران بن حصين رضي الله عنهما، قال: "دخلت على رسول الله ﷺ وعلقت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم، فقال: اقبلوا البشرى يا بني تميم، قالوا: بشرتنا، فأعطنا (مرتين)، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن أن لم يقبلها بنو تميم، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا: جئنا نسألك عن هذا الأمر، قال: كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض، فنادى مناد: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت، فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أن كنت تركتها" (٣).

فهذا الحديث أصل في الكلام على بدء الخلق، وليس فيه ما يدل على البداية المطلقة: فأما السموات والأرض فليستا أول الخلق، بدليل ذكر العرش والماء قبلهما، بل والقلم.

ثم إن العرش كذلك ليس أول الخلق، فالحديث لم يذكر إلا وجوده، لا خلقه.

---

(١) انظر: ص ٢٠٥ من هذه الرسالة.

(٢) هذا ما بينه ابن تيمية في الفتاوى ١٨/ ٢١١-٢٤٣.

(٣) الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب: قوله تعالى: {وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده}. ٣/ ١١٦٦.

إذن، فليس في الأثر ما يدل على بداية الخلق بإطلاق. وأما وصف الصوفية لبداية الخلق فهو فلسفي محض، لم يأت به خبر الشارع، ودعواهم أن أول هذا الخلق هو الإنسان الكامل جسده أو روحه (روحه، نوره، الحقيقة المحمدية): تكذيب لكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، المخبر أن الإنسان لم يخلق إلا بعد خلق السموات والأرض، والقلم، والملائكة، وإبليس، والهواء، والعرش، والماء.؟!!.

فإن حديث عمران الآنف فيه أن الله خلق الماء والعرش والقلم والذكر، الذي هو اللوح المحفوظ، قبل السموات والأرض، ومعلوم أن آدم خلق بعد ذلك، فكيف يزعمون أنه أول الموجودات بإطلاق؟!!، يقول الله تعالى في وصف بداية خلق السموات والأرض: ﴿ ۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾ ﴾ (سورة فصلت).

ويقول تعالى في وصف خلقه آدم عليه السلام: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾ ﴾ (سورة ص~).

هكذا خلق الله تعالى السموات والأرض، ثم آدم، فأين هذا من دعواهم أنه حدّث نفسه، وأخرج من نفسه..إلخ، وقد أخبر أنه ما خلقه إلا بيده، من طين، ونفخ فيه من روحه؟!!.

إن كلام الصوفية في تحديد أول الخلق، ليس فيه أثارة من علم، بل هو قول على الله بغير علم، ينطلق من المنهج الذي يجعل مصدر التلقي الأمثل: المنام، والكشف المزعوم !!.

وليس في النصوص ما يدل على أن الأنبياء استمدوا علومهم من نور النبي صلى الله عليه وسلم، بل علمهم من الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَـٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ ﴾ (سورة النساء)

والنبي ﷺ لم يوجد أثره إلا بعد ولادته، وأما قبل ذلك، فليس إلا خبره أنه نبي مكرم، مكتوب ذلك في الكتاب المحفوظ، كما كتب خبر غيره من الخلق، قبل أن يولدوا، وأما أن نوره وجد قبل ذلك، ومنه استمد الأنبياء، فهو مما لا يقوم على دليل.

وأما ما استدلوا به فموضوع مكذوب، ليس له سند، لا في الصحاح، ولا المسانيد، ولا السنن، ولا الجوامع، ولا التراجم، ولا كتب الضعفاء.. إلخ.

فأما قولهم: (لولاك، لولاك ما خلقت الأفلاك)، فهو موضوع [(١)]، وحديث جابر هو موضوع أيضا. [(٢)]

وقد ذكر الدكتور عداب الحمش قصة تظهر تمسك طائفة من الصوفية بعقيدة النور المحمدي، خلاصتها: أنه حضر مولد نبويا، فسمع المنشد يذكر أن الله ما خلق الكون إلا لأجل محمد ﷺ، وأنه من نور الله، وأنه أول الأنبياء في الخلق.!!. فذهب ليبين ما في

(١) قال العجلوني في كشف الخفاء ٢/ ١٦٤ (٢١٢٣): "قال الصغاني: موضوع؛ وأقول: لكن معناه صحيح، وإن لم يكن حديثاً.. هكذا قال ؟!!.. ولم يستدل على قوله.

(٢) زعم العجلوني أن عبد الرزاق رواه بسنده، وهو غلط، فلم يروه عبد الرزاق لا في المصنف ولا في غيره، بل هو موضوع، لا سند له، ذكر ذلك الباحثون مثل الشيخ الألباني في (السلسلة الصحيحة)، الذي قال: "وفي الحديث إشارة إلى ما يتناقله الناس حتى صار ذلك عقيدة راسخة في قلوب كثير منهم، وهو أن النور المحمدي هو أول ما خلق الله تبارك وتعالى، وليس لذلك أساس من الصحة، وحديث عبد الرزاق غير معروف إسناده" (السلسلة الصحيحة) ١/ ٢٠٧.. وللشيخ عداب الحمش رسالة صغيرة بعنوان: (النور المحمدي) جمع فيها طائفة من الأحاديث الموضوعة والضعيفة التي رويت في نور النبي صلى الله عليه وسلم، عند الشيعة والصوفية، منها حديث جابر هذا، بيّن فيها أنه ليس مرويا في شيء من الكتب بإسناد. انظر: النور المحمدي ص٤٦-٦١، (ص٥٠)، وقد نبه إلى أن ثمة رسالة في هذا الحديث عنوانها: (تنبيه الحذاق على بطلان ما شاع بين الأنام من الحديث المنسوب لمصنف عبد الرازاق) للشيخ محمد الشنقيطي. كذلك توجد رسالة صغيرة كتبها أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري المتوفى سنة ١٤١٣هـ بعنوان: (مرشد الحيران، لبيان حديث جابر)، حكم فيها أن الحديث موضوع.

كلامه من غلط، ولما بلغ ذلك كبير مشايخ البلدة، أرسل إليه، فجاءه فقال له: أنت الذي تقول بأن محمدا ليس أول الخلق، وأن الأكوان لم تخلق من أجله، وترفض أن يكون من نور.. كيف تريده إذن؟!.

فذكر له أن هذا الاعتقاد ليس له أساس من الكتاب والسنة وكلام السلف، وأن الأثر فيه موضوع، فاعترض الشيخ بأنه ضعيف وليس بموضوع، ثم قال: "وماذا على المسلم لو اعتقد بأن للنبي ﷺ طبيعة نورانية قديمة، وطبيعة بشرية حادثة".

قال عداب: "قلت: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وهل يختلف هذا القول عن قول النصارى بأن للمسيح عليه السلام طبيعة لاهوتية قديمة، وطبيعة ناسوتية حادثة؟". فقال الشيخ: "هذا ما أعتقد؟!!. [(١)]

وهذا يدل على أن الصوفية المعاصرين يسيرون على نهج المتقدمين، إلا من رحم الله.

وليس لأحد أن يحتج بأن الله تعالى وصف النبي صلى الله عليه وسلم بأنه سراج منير، في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾ ﴾ (سورة الأحزاب).

فليس في الآية أنه خلق من نور، أو أنه بذاته نور، بل غاية ما فيها: أنه نور لمن اتبعه واقتدى بهديه، وهو نور؛ لأن الله به أنار الحق، وأظهر الإسلام، قال ابن جرير: "﴿ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴾ يقول: ضياء لخلقه، يستضيء بالنور الذي أتيتهم به من عند الله عباده، ﴿ مُّنِيرًا ﴾ ، يقول: ضياء ينير لمن استضاء بضوئه، وعمل بما أمره به، وإنما يعني بذلك: أنه يهدي به من اتبعه من أمته". [(٢)]

أما ما تعلق به الجامي والرومي من القول بأن نسبة الجمال في الموجودات إلى الله تعالى دليل على الحلول والتجلي، فيقال: هنا أمران:

١- نسبة الجمال في المخلوقات إلى الله تعالى.

٢- تفسير تلك النسبة وفق وحدة الوجود، خاصة التجلي منها، وهو نوع من

(١) انظر: النور المحمدي ص٥٦-٥٨.

(٢) تفسير ابن جرير، سورة الأحزاب ١٢/ ١٨.

أنواعها.

فأما الأول: فلا خلاف أن حسن الكائنات من الله جل جلاله، كما أن وجودها منه، والخلاف إنما هو في تفسيرها، فنحن نوافق على أن الوجود والجمال منه سبحانه، لكن لا نوافق على أن سبب الجمال خصوصا، هو تجليه سبحانه فيها بذاته، أو بعضه؟!!..

فإثبات نسة جمال الكائنات إلى الله تعالى لا يشترط فيه التجلي، لا من طريق الحلول ولا الاتحاد ولا الوحدة، بل هو طريق لنفي ربوبية الله تعالى، وألوهيته، وتفرده في ذاته وصفاته، وفيه تأليه الإنسان المخلوق؟!!

وهذه النتائج تبطل بها الخصائص الإلهية وما كان طريقاً لبطلان الخصائص الإلهية فهو طريق باطل فاسد.

غير أن الكمال والتعظيم هو إرجاع علة جمال الكائنات إلى خلق الله تعالى لها، فبه يثبت حق الله تعالى، من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، فلا يشاركه فيها أحد.

❋ ❋ ❋

المبحث الثاني

الإنسان الكامل جامع الحقائق

المقصود بالحقائق: الحقائق الإلهية والكونية؛ والتعبيرات في هذا المعنى متعددة، من ذلك:

١- الإنسان الكامل جامع الحقائق الإلهية والكونية.

٢- جامع صفات القدم وصفات الحدثان.

٣- جامع أحكام الوجوب والإمكان.

٤- جامع الظاهر والباطن.

٥- جامع صفات الحق وصفات الخلق.

وكلها في الفكر الصوفي بمعنى واحد هو: أن الإنسان الكامل قد احتوى في ذاته كل الحقائق الموجودة، الكلية والجزئية، في عالم الغيب والشهادة، إلهية وكونية، لا يفوته منها شيء.

وهو بذلك عنصر متميز على الجميع: الحق والخلق، فميزته عن الخلق من جهتين:

١-من جهة أنه يجمع الحقائق الإلهية كلها، وباقي الخلق ليس لهم إلا بعضها.

٢-من جهة أنه يجمع الحقائق الكونية كلها، وباقي الخلق ليس لهم إلا بعضها.

كما أنه يمتاز عن الحق، بجمعه بين صفات الحق والخلق، بينما الحق ليس له إلا صفات نفسه، دون زيادة على ذلك..

فهو على وجهين، وله جانبان، متفرد بالتثنية، وازدواجية مطلقة، متناقض في جمعه بين المتنافرات، فصفات الحق لا تتلاءم ولا تتوافق مع صفات الخلق، وكذلك العكس، فإما حق، وإما خلق، فالمحل الواحد يستحيل عليه أن يجمع بينهما، فالازدواجية هنا غير ممكنة؛ إذ يفترض في حالة جواز تحلي الخلق بصفات الحق، أن يكون للخلق قدرات الحق نفسها، وهذا ما يرفضه الواقع، ولو قبله الصوفية وأيدوه بأدلة من نصوص ووقائع، فإن النزاع باق في طبيعة تلك الأدلة، ومناسبتها لمحل النزاع، وهل هي فعلا أدلة ثابتة

صحيحة؟..

إذن، فالإنسان الكامل متفرد على الجميع، وهذه بعض أقوالهم في تقرير هذه المسألة:

١- قال الجرجاني: "الإنسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكلية والجزئية"[١].

٢- قال ابن عربي: "المرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه، وبين صفات الحدثان"[٢]، وقال: "الإنسان الكامل هو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي بها صحت خلافته"[٣]، وقال: "الأسماء الإلهية على هذا الإنسان الكامل أشد مطابقة منها على المسمى الله"[٤].

٣- قال الجيلي: "أعلم الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته"[٥].

٤- قال ابن قضيب البان: "ثم كشف لي عن برزخية الإنسان الكامل، وقال لي: هذا الوجه لكل وجهة، وهو مولاها، وهو الجامع لأحكام الوجوب والإمكان، وهو مجمع البحرين: أي الظهور والبطون؛ وقال لي: هو صاحب درجة الاعتدال، ومنصب النقطة والعلة، وهو سر الاسم الأول من حيث المعنى، والآخر من حيث الصورة؛ وقال لي: الإنسان طابع علامة الأسماء، وهو الختم المذكور بسر الإمداد والاستمداد، وهو وارث الخلافة بمظهر الوحدة والكثرة"[٦].

والملاحظ هنا عدم وجود نصوص للأئمة المتقدمين في بيان هذه الحقيقة بالتفصيل، ولعل هذا مما يتعلل به من يفرق بين التصوف المتقدم والمتأخر، غير أن الأولين وإن لم يتطرقوا بالتفصيل إلى حقائق التصوف، كما صنع المتأخرون، لظروف معلومة، إلا أن

(١) التعريفات ص١٧.
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٤.
(٣) الفتوحات المكية ٣/ ٤٣٧.
(٤) الفتوحات المكية ٣/ ٢٦٦.
(٥) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ٢/ ٧٥.
(٦) الإنسان الكامل في الإسلام ص٢٠٢.

كلامهم لم يخل من كثير من الإشارات، فمرتبة الفناء أساس في التصوف، والقائلون بها كافة الصوفية، وفي هذه المرتبة يكون للفاني البقاء بصفات الله تعالى، وهذا تحديدا معنى جمعه للحقائق الإلهية، وهو ما سنفصل فيه، يروي السلمي عن الجنيد أنه قال: "إنما هذا الاسم – التصوف – نعت أقيم العبد فيه"، فسئل: نعت للعبد، أم نعت للحق؟، فقال: "نعت للحق حقيقة، ونعت للعبد رسماً"[١].

أولا – معنى جمع الإنسان الكامل الحقائق الإلهية.

أصل كمال (الإنسان الكامل) في الفكر الصوفي وعلته، وما يتفرع عنه من مظاهر التخصيص، والتفرد بالمزايا الخالصة دون المخلوقات في كونه على صورة الله تعالى.

فكل السر في هذا الكون، وعليه أقام الفكر الصوفي قواعده فيما يتعلق بالتدليل على منزلة الإنسان، وما يختص به من مزايا ينفرد بها، فما حقيقة هذا السر؟.

هذا ما سنجيب عنه ببيان أقوالهم وأدلتهم في اختصاص الإنسان الكامل بالصورة الكاملة.

١- الإنسان الكامل صورة الله تعالى:

يعتقد الصوفية أن (الإنسان الكامل) على صورة الله تعالى مثلا بمثل، وقد أشار إلى شيء من هذا الأشعري في: (مقالات الإسلاميين)، حيث قال: "هذه حكاية قول قوم من النساك: وفي الأمة قوم ينتحلون النسك، يزعمون أنه جائز على الله سبحانه الحلول في الأجسام، وإذا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا: لا ندري لعله ربنا...

ومنهم يجوز على الله سبحانه: المعانقة، والملامسة، والمجالسة في الدنيا، وجوزوا مع ذلك على الله، تعالى عن قولهم: أن نلمسه.

ومنهم من قد يزعم أن الله سبحانه ذو: أعضاء، وجوارح، وأبعاض، ولحم، ودم على صورة الإنسان، له ما للإنسان من الجوارح، تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيراً"[٢].

فقد أشار إليهم بقوله: "ينتحلون النسك"، وهو من أوصافهم. وهذه أقوالهم في هذا المعنى:

(١) طبقات الصوفية ص١٥٨، وانظر: كشف المحجوب ١/ ٢٣٢، في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٣٣.
(٢) ص٣٤٤.

١- يقول ابن عربي: "قد اعتنى به غاية العناية، ما لم يعتن بمخلوق، بكونه جعله خليفة، وأعطاه الكمال بعلم الأسماء، وخلقه على الصورة الإلهية، وأكمل من الصورة الإلهية ما يمكن أن يكون في الوجود" [(١)]، ويقول: "أين الإنسان الحيوان من الإنسان المخلوق على صورة الرحمن؟، هو النسخة الكاملة، والمدينة الفاضلة، الذهب الذي لا ظل له، فليس كمثله شيء" [(٢)]، ويقول: "لولا ما خلق الله من خلق على صورته ما قال: الله أكبر؛ لما في هذه الكلمة من المفاضلة، فما جاء أكبر إلا من كونه الأصل، فعليه هذا الإنسان الكامل" [(٣)]، ويقول: "الله ما خلق سماء ولا أرضا وما بينهما باطلا، ولا خلق الإنسان عبثا، بل خلقه ليكون وحده على صورته" [(٤)].

٢- يقول الحلاج: "ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه، لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر، ولما خلق الله آدم على صورته على هذا النحو، عظمه ومجده واختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه هو هو .

سر سنا لاهوته الثاقب	سبحان من أظهر ناسوته
في صورة الآكل والشارب	ثم بدا لخلقه ظاهرا
كلحظة الحاجب بالحاجب [(٥)]	لقد عاينه خلقه

٣- يقول الجيلي: "أعلم أن [الإنسان الكامل] [(٦)] نسخة الحق تعالى، كما أخبر ﷺ حيث قال: (خلق الله آدم على صورة الرحمن)، وفي حديث آخر: (خلق الله آدم على

---

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٢٧٠.
(٢) الفتوحات المكية ٤/ ٣٩٨.
(٣) الفتوحات المكية ٤/ ٤١٥.
(٤) الفتوحات المكية ٣/ ٣٩٨، يقول ابن عربي في شجرة الكون ص٦٤: "وخلق آدم على صورة اسمه، لأن اسمه محمد ﷺ، فرأس آدم بتدويرة دائرة على صورة الميم الأولى من اسمه، وإرسال يده على جنبه صورة الحاء، وبطنه على صورة الميم الثانية، وقدميه في انتفاخهما على صورة الدال، فكمل خلق آدم على صورة محمد ﷺ"؟!!.. فانظر إلى هذا الاستدلال. ؟؟!!.
(٥) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٣٣، وانظر: ديوان الحلاج٣٠، سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٢٥،
(٦) زيادة يقتضيها السياق، ليست موجودة في الكتاب، ربما سقطت سهوا.. انظر ص: ٢/ ٧٦.

صورته)، وذلك أن الله تعالى حي عليم قادر مريد سميع بصير متكلم، وكذلك الإنسان حي عليم إلخ، ثم يقابل الهوية بالهوية، والإنية بالإنية، والذات بالذات، والكل بالكل، والشمول بالشمول، والخصوص بالخصوص، وله مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية، وقد نبهنا عليها في هذا الكتاب في غير موضع، وأما هنا فلا يجوز لنا أن نترجم عنها، فيكفي هذا القدر من التنبيه.ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية، استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضي الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليست لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ (سورة الأحزاب)، يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة جهولا بمقداره؛ لأنه محل الأمانة الإلهية، وهو لا يدري. واعلم أن الإنسان الكامل تنقسم جميع الأسماء والصفات له قسمين: فقسم يكون عن يمينه، كالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، وأمثال ذلك. وقسم يكون عن يساره، كالأزلية، والأبدية، والأولية، والأخروية، وأمثال ذلك...." [(١)].

وتوضيح المسألة عندهم: أن العالم بمجموعه على صورة الله تعالى، فهو مرآة له، وبعض العالم بعض صورة له، والإنسان الكامل له صورة العالم بمجموعه، فهو مثال مصغر ونسخة للعالم، ومن هنا كان على صورة الله تعالى بالتمام والكمال، فهو وحده مرآة له، كما أن العالم مرآة لله تعالى، ترى فيه أسماؤه وصفاته كلها، ترى في مجموع العالم منثورة هنا وهناك، لكنها تجتمع في الإنسان الكامل.

٢- الأدلة على أن العالم والإنسان الكامل صورة الله.

المسألة هنا: حقيقة صوفية مسلمة عندهم، أن العالم على صورة الله، وأن الإنسان

---

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ٢/ ٧٦.

كذلك؛ لكن كيف توصل الصوفية إلى هذه الحقيقة، وما بناؤها الذي قامت عليه؟.

هذا هو السؤال المهم، فافتراض أن العالم والإنسان صورة مطابقة لله تعالى، ودليل تطابقها كونه مرآة له، يرى فيه صورته، والمرآة لا يرى الإنسان فيها إلا صورته بالمطابقة التامة.. هذا الافتراض يحتاج إلى دليل مؤيد، هنا يجيب ابن عربي بلزوم أن يكون الإنسان على صورة الله تعالى لأمور أربعة، [1] هي:

١- ورود الخبر بأن آدم خلق على صورة الله تعالى.

فقد جاء عن النبي ﷺ: (خلق الله آدم على صورته).

٢- استحالة وجود المخلوقات بغير أن تكون على صورته، لكون الحادث لايستقل بوجوده.

يقول ابن عربي: "فالصورة الظاهرة مماثلة للصورة الباطنة، حتى إن بعض المتكلمين ذهب في كتابة القرآن وفي تلاوته المحدثة: أن لكل حرف يكتبه الكاتب من القرآن، أو يتلوه التالي من القرآن، في ذلك الحرف المنطوق به، الحادث أو المكتوب: حرف مثله هو قديم.

واضطره إلى ذلك: كون الحادث لا يستقل في وجوده، فلا بد من استصحاب القديم له"[2].

٣- استحالة ملكية الله تعالى للمخلوقات بغير أن تكون على صورته.

يقول ابن عربي: "ثم إن هذا القديم إن لم يكن على صورة ما خرج عنه وظهر، وهو الحادث، وإلا فليس هو له؛ ولذلك كان العالم على صورة الحق، وكان الإنسان الكامل على صورة العالم وصورة الحق، وهو قوله: (خلق الله آدم على صورته)"[3].

فقد علق وجود المخلوقات، والملك الإلهي لها، بالصورة، فلا وجود لها إذا لم تكن

(١) يلاحظ هنا: أن لابن عربي نصوصا، يصرح فيها: أن الضمير يعود إلى آدم. لكن هذا تلبيسا منه ؟!!، هو أقر بهذا حيث قال: "الهاء يعود إلى آدم ليس غير ذلك" [الجواب المستقيم، انظر: ختم الأولياء للحكيم الترمذي، السؤال الثالث والأربعين، الحاشية]، ثم قال في موضع آخر: "فلو سأل مثل هذا السؤال فيلسوف إسلامي، أجبناه بأن الضميريعود إلى آدم... فلكل سائل جواب يليق به". الفتوحات المكية ٢/ ١٢٣-١٢٤

(٢) الفتوحات المكية ٤/ ٢١، وقال: "هذا مذهب رئيس من رؤساء المعتزلة".

(٣) الفتوحات المكية ٤/ ٢١.

على الصورة، ولا ملك لله تعالى على المخلوقات، إذا لم تكن على الصورة، فالنتيجة أن المخلوقات، وبخاصة الإنسان، صورة الله تعالى وجوبا؛ إذ هي موجودة غير معدومة، وهي ملك لله تعالى، لا مالك لها إلا هو.

٤- أن الإنسان لو لم يكن على صورة الله تعالى لم يحصل المقصود من العلم بالحق.

وذلك أن المقصود من الخلق هو معرفة الحق، وذلك لا يمكن إلا بوساطة من يكون على صورته، وهو الإنسان الكامل، فبه عرف الناس الحق، وبدونه لا يُعرف، وإذا لم يعرف بطل المقصود من الخلق، وذلك محال، فكان لا بد أن يكون على صورته.

وقد استعمل ابن عربي "مثال المرآة" لتوضيح عملية الوساطة التي يقوم بها (الإنسان الكامل) في تعريف الحق للخلق، فالمرآة تعكس صورة الناظر فيها، ومن ينظر في المرآة يرى فيها صورة الواقف أمامها، فالإنسان الكامل هو المرآة التي تظهر صورة الله تعالى، وبدون المرآة يمتنع على الخلق رؤية صورة الله تعالى، ومعرفته من ثَمّ، فلا بد من هذه الواسطة المعرّفة، يقول: "لو لم يكن في العالم من هو على صورة الحق، ما حصل المقصود من العلم بالحق"[1]. ويقول: "كل من في العالم جاهل بالكل، عالم بالبعض، إلا الإنسان الكامل وحده، فإن الله علمه الأسماء كلها، وآتاه جوامع الكلم، فكملت صورته، فجمع بين صورة الحق وصورة العالم، فكان برزخا بين الحق والعالم، مرآة منصوبة، يرى الحق صورته في مرآة الإنسان، ويرى الخلق أيضا صورته فيه، فمن حصل في هذه المرتبة حصل رتبة الكمال، الذي لا أكمل منه في الإمكان، ومعنى رؤية صورة الحق فيه: إطلاق جميع الأسماء الإلهية عليه، كما جاء الخبر: (فبهم تنصرون، والله الناصر، وبهم ترزقون، والله الرازق، وبهم ترحمون، والله الراحم)[2]. وقد ورد في

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٢٦٧.

(٢) لم أجده بهذا النص، وقد رواه البخاري: (هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم) في كتاب الجهاد والسير، باب: من استعان بالضعفاء والصالحين في الحرب ٣/ ١٠١٦..وقد روى الطبراني بسنده عن عوف بن مالك قال: "يا أهل مصر! أنا عوف بن مالك، لا تسبوا أهل الشام فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (فيهم الأبدال، وبهم تنصرون، وبهم ترزقون) المعجم الكبير ١٨/ ٦٥، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠/ ٦٣): "فيه عمرو بن واقد، وقد ضعفه جمهور الأئمة"، وفي كل حال، فإن هذه الأحاديث لو ثبتت فليس فيها حجة لاعتقادات الصوفية في (الإنسان الكامل)، حيث إن غاية ما فيها ثبوت الكرامات في حق الأولياء، في حدود معينة، لكن ليس فيها أن لهم خصائص الربوبية.

القرآن فيمن علمنا كماله، واعتقدنا فيه أنه ﴿ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾ (سورة التوبة) [١]".

ويقول الجيلي: "ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية، استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضي الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليست لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل" [٢].

نخلص من أقوالهم إلى أن معنى جمع الإنسان للحقائق الإلهية، هو كونه على الصورة الإلهية، وبعبارة أدق: جمعه كل الأسماء والصفات الإلهية، وهذا ما عبر عنه ابن عربي آنفا بقوله: "ومعنى رؤية صورة الحق فيه: إطلاق جميع الأسماء الإلهية عليه"، والجيلي في قوله آنفا: "فإن الحق أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل".

لكن ما الذي يعنيه هؤلاء تحديدا؟.

هل مقصودهم بذلك أن الإنسان صورة الله تعالى مثلا بمثل؟..

ما حقيقة قولهم: له أسماؤه وصفاته؟..

هل هي أمور معنوية، أم تشبيه محسوس، من يرى الإنسان يرى الله؟؟!!..

هنا نرى من كلام الصوفية ما فيه ميل وتصريح بهذا المعنى المحذور، المناقض لقوله تعالى: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ (سورة الشورى)، فحيث نجد في كلامهم معنى يحتمل التشبيه، دون جزم، نجد لهم كلاما آخر لا يحتمل إلا التشبيه المحض ؟؟!!.

فقول ابن عربي والجيلي آنفا يحتمل التشبيه، لكن لابن عربي قول آخر هو التشبيه

(١) الفتوحات المكية ٣/٣٩٨ .
(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ٢/٧٦.

بعينه.

يقول: "وأنشأ جسده ذا أبعاد ثلاثة، من طول وعرض وعمق، فأشبه الحضرة الإلهية، ذاتا وصفات وأفعالا" [١].

فقد ذكر التشابه في الذات والصفات والأفعال، فلم يترك شيئا للتفريق، فما أراد من هذا المعنى إلا أن الصورة تطابق الصورة، وقد مرت نصوصه الأخرى الصريحة في هذا المعنى آنفا، في فقرة: (الإنسان الكامل صورة الله). وبمثل هذا نطق الجيلي، وهو المقلد لابن عربي في فكرته، قال: "أعلم أن الإنسان نسخة الحق، كما أخبر ﷺ" [٢].

ويقول ابن عربي كذلك: "وتكون الصورة صورة آدم علما، والصورة الآدمية حسّا، مطابقة للصورة... ولم يكن بأيدينا إلا الأخبار الواردة بالنزول، والمعية، واليدين، واليد، والعين، والأعين، والرجل، والضحك، وغير ذلك مما ينسب الحق إلى نفسه، وهذه صورة آدم قد فصلها في الأخبار وجمعها في قوله: (خلق الله آدم على صورته)، فالإنسان الكامل ينظر بعين الله وهو قوله: (كنت بصره الذي يبصر به) الحديث، كذلك يتبشبش بتبشبش الله، ويضحك بضحك الله، ويفرح بفرح الله، ويغضب بغضب الله، وينسى بنسيان الله" [٣].

فتلك نصوص صريحة في تطابق الصورة، وهو مذهب قديم في التصوف، منذ أيام البسطامي الذي يقول، كما نقل عنه في (قوت القلوب) و (تلبيس إبليس):

"أنا الحق، سبحاني ما أعظم شاني، إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون"، ويقول: "زيني بوحدانيتك، وألبسني ربانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك، قالوا: رأيناك. فيكون أنت ذلك، ولا أكون أنا هناك، ففعل بي" [٤].

والحلاج الذي قال: "وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه هو هو .

(١) الفتوحات المكية ٢/٤٤٦.
(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ٢/٧٦.
(٣) الفتوحات المكية ٢/١٢٤. ننبه إلى: أنه في هذا الموضع من الفتوحات، أجاب ابن عربي على السؤال الثالث والأربعين من سؤالات الحكيم الترمذي في كتابه: (ختم الأولياء) ص٣١٤، ومضمون السؤال: "وما قوله: (خلق الله آدم على صورته)؟".
(٤) تلبيس إبليس ص٣٤٥، قوت القلوب ٢/٨٦.

سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا	في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب [(١)]

وكان يقول، كما ورد في الفهرست: "أنا الحق" [(٢)].

فقولهما ليس إلا التشبيه المحض، فالمتصوفة مشبهة.

وهناك بعض الصوفية اليوم يقولون بهذا القول:

فهذا غازي عرابي يقول: "الإنسان الكامل يصل إلى درجة ترقي، بحيث يصير وجهه وجه الله، ويطابق قوس وجهه قوس وجه الله" [(٣)]؟!.

يقول نيكلسون: "لهذا قال محمد - أو يعتقد الصوفية أنه قال -: (من رآني فقد رأى الله)، كما قال المسيح: (من رآني فقد رأى الأب)" [(٤)].

يقول أبو العلا عفيفي: "الصفة الوحيدة التي يرى ابن عربي انفراد الله بها، هي: صفة الوجوب الذاتي، التي لا قدم لمخلوق فيها" [(٥)].

ويقول نيكلسون: "فالشعور الديني عند هؤلاء القوم، لا تتعلق بموجود مطلق، مجرد عن الصفات الذاتية، بل يتعلق بموجود مشخص، شامل في نفسه: لكل وجود، وكل فعل، وكل مادة، وكل قوة. فوجود الله في نظرهم سار في كل شيء، منزه عن كل شيء، تنزيها مطلقا، وأعظم مجلى لهذا الموجود المطلق هو: الإنسان. وهو في ذاته عدم محض، فلا حظ له من الوجود إلا من حيث هو: صورة الله. ولا يكون ذلك إلا إذا حقق في نفسه كل المعاني الوجودية في طبيعته. وعلى هذا فوجودنا متأصل في الوجود الإلهي، ولكن الله يستحق منا العبادة والتقديس؛ لأن وجوده سابق على وجودنا، منزه وغني عنه" [(٦)].

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٣٣، وانظر: ديوان الحلاج ٣٠، سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٢٥.
(٢) ص ٣٢٨
(٣) الإنسان الكامل، محاورات في الفلسفة الصوفية، ص١٢٣.
(٤) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٦٢.
(٥) مقدمة فصوص الحكم ص٢٧.
(٦) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٥٣.

٣- سبب اختصاص الإنسان بالصورة:

قد تبين إذن معنى كون (الإنسان الكامل) على صورة الله تعالى، عند الصوفية، لكن السؤال الوارد هنا: لم خُص الإنسان بكونه صورة الله تعالى؟.

الجواب عن ذلك على لسان ابن عربي من خلال ثلاثة أمثلة: الكنز، والظل، والحبة. وبها يحاول إثبات أمرين:

الأول - وجود الإنسان مع الله تعالى أزلا وأبدا.

الثاني - أنه على الصورة الإلهية مذ كان في الأزل، كما سيبقى على ذلك إلى الأبد.

المثال الأول - الكنز: المقصود بالكنز هنا ما تضمنه الأثر الصوفي: (كنت كنزا لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم، فعرفوني).

فالحق تعالى كان كنزا مخفيا، وكان هذا الخفاء في صورة (الإنسان الكامل)، فلما أراد أن يظهر كنزيته أظهر الإنسان الكامل، ليظهر معه صورته، يقول ابن عربي: "اعلم أنك العين المقصودة، فما وجدت هذه الأسباب إلا بسببك، لتظهر أنت، فما كانت مطلوبة إلا لأنفسها، فإن الله تعالى لما أحب أن يعرف، لم يكن يعرفه إلا من هو على صورته، وما أوجد الله على صورته أحدا إلا الإنسان الكامل، لا الإنسان الحيواني، فإذا حصلت المعرفة المطلوبة، فأوجد ما أوجد من الأسباب لظهور عين الإنسان الكامل، فاعلم ذلك" [(١)].

ويقول: "لو لم يكن في العالم من هو على صورة الحق، ما حصل المقصود من العلم بالحق، أعني العلم الحادث في قوله: (كنت كنزا لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم، فعرفوني)، فجعل نفسه كنزا، والكنز لا يكون إلا مكتنزا في شيء، فلم يكن كنز الحق نفسه إلا في صورة الإنسان الكامل، في شيئيته وثبوته هناك، كان الحق مكنوزا، فلما كسا الحق الإنسان ثوب شيئية الوجود ظهر الكنز بظهوره، فعرفه الإنسان الكامل بوجوده، وعلم أنه كان مكنوزا فيه في شيئية ثبوته، وهو لا يشعر" [(٢)].

---

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٢٦٦.
(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٢٦٧، وانظر: مقال الدكتور مصطفى عشوي في مجلة التجديد عدد٧، ص٣٤.

فقد بيّن أن الأسباب ما وجدت وظهرت إلا لظهور عين (الإنسان الكامل)، فهو المقصود الأول من الخلق؛ لأن بدونه لا يُعرف الحق تعالى، وقد كان في صورة الإنسان الكامل مذ كان عدما "في شيئيته وثبوته هناك"، فلما أخرجه إلى الوجود كسا الحق الإنسان شيئية الوجود"، ظهر الكنز(الله) بظهور الإنسان الكامل، فعرف الإنسان الكامل أنه كان صورة لله تعالى منذ كان عدما وهو لا يشعر..

وهنا ملحظ: فالتشبيه مقلوب، فالعادة أنهم يقولون: (الإنسان الكامل) على صورة الحق. لكن ابن عربي هنا يعلن أن الحق هو الذي على صورة (الإنسان الكامل)، فأيهما شبه الآخر؟.

الذي يظهر أنه لا أسبقية هنا، فإذا كان (الإنسان الكامل) ثابتا في العدم قبل الوجود، وإنما ظهوره بظهور كنز الحق، فذلك يدل على أنه مع الله أزلا، ومن ثم فيصح أن يكون الحق شبه (الإنسان الكامل)، والعكس كذلك، وهذا ما سيقرره بعد قليل.

المثال الثاني– الظل: المقصود بمثال الظل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾﴾ (سورة الفرقان)، وقد ضربه ابن عربي ليدلل على لزوم الظل (الإنسان الكامل) للشمس (الله)، ونوضح كلامه بما يلي:

الإنسان الكامل مثال الصورة الإلهية	**الظل مثال الشخص**

فإذا بزر شخص ما للشمس ظهر ظله ومدّ في الأرض، وإلا فالظل خفي معقول فيه، وهكذا (الإنسان الكامل) مع الصورة الإلهية، مثال الظل مع الشخص، خفي معقول فيه، فإذا أراد الله تعالى أظهره ومدّه كما يمد الظل، فيكون مثالا له، وإلا لو شاء لجعله ساكنا، فلا يظهر في الوجود الحسي إلا لله وحده، فهو لم يزل ولا يزال معه، باق ببقائه، وغيره باق بإبقاء الله له، يقول ابن عربي:

" واعلم أن الإنسان لما كان مثال الصورة الإلهية، كالظل للشخص الذي لا يفارقه، على كل حال، غير أنه يظهر للحس تارة، ويخفى تارة، فإذا خفي فهو معقول فيه، وإذا ظهر فهو مشهود بالبصر لمن يراه، فالإنسان الكامل في الحق معقول فيه، كالظل إذا خفي في الشمس فلا يظهر، فلم يزل أزلا وأبدا، ولهذا كان مشهودا للحق من كونه موصوفا

بأن له بصرا، فلما مد الظل منه ظهر بصورته: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ (سورة الفرقان) أي ثابتا فيمن هو ظله، فلا يمده، فلا يظهر له عين في الوجود الحسي إلا لله وحده، فلم يزل مع الله، ولا يزال مع الله، فهو باق ببقاء الله، وما عدا الإنسان الكامل فهو باق بإبقاء الله"(١).

ويقول: "قال أهل الشهود: كفانا: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾، فذكر الكيف، والظل لا يخرج إلا على صورة من مدّه، فخلقه رحمة، فمدّ الظل رحمة واقية"(٢).

المثال الثالث – الحبة/ الحبة إذا دفنت في الأرض: انفلقت فأعطت ما اختزنته من ساق وأوراق، وكذلك حبوبا كالأصل، فالحبة الواحدة من هذه الحبات هي على صورة الحبة التي منها خرجت، بلا فرق إلا أن تلك غيب، وهذه شهادة، فتلك الحبة الغائبة كانت مختزنة فيها الحبة التي ظهرت وبرزت، فلما ظهرت دلت على الغائبة، فهي مثلها، والحبة لا تعطي ما فيها إلا بعد دفنها، وكذلك الإنسان الكامل، هو في المثال كالحبة البارزة من الحبة الغائبة في الأرض، لها صفاتها كلها، فالإنسان برز فصار مشهودا، من الحق الغائب، فله كل صفاته، فما كان فيه بالقوة صار موجودا بالفعل، يقول ابن عربي:

"علم اختزان البزرة والنواة والحبة ما يظهر منها إذا برزت في الأرض، وكيف تدل على علم خروج العالم من الغيب إلى الشهادة؟؛ لأن البزرة لا تعطي ما اختزن الحق فيها إلا بعد دفنها في الأرض، فتنفلق عما اختزنته من ساق وأوراق وبزور وأمثالها، من النواة النوى، ومن الحبة الحبوب، ومن البزرة بزور، فتظهر عينها في كثير مما خرج عنها، فتعلم من هذا: ما الحبة التي خرج منها العالم؟، وما أعطت بذاتها فيما ظهر من الحبوب؟، ولماذا يستند ما ظهر منها من سوى أعيان الحبوب؟، فلولا ما هو مختزن فيها بالقوة ما ظهر بالفعل"(٣).

فهذه الأمثلة الثلاثة: الكنز، والظل، والحبة. كلها تشير، في رأي ابن عربي، إلى أزلية الإنسان مع الله تعالى، وتطابق الصورة، إذن الفكرة الأساسية هي:

---

(١) الفتوحات المكية ٣/ ١٨٧.
(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٢٨١.
(٣) الفتوحات المكية ٣/ ٣٦٩.

١ - أنه على صورته، وهو كنز، فلما ظهر كان ظهوره بصورته (مثال: الظل، الحبة).

٢- كونه مع الله تعالى أزلا وأبدا (مثال: الكنز، الظل، الحبة).

لكن الصوفية يقولون: العالم كله على صورة الله تعالى؛ إذن، فأي ميزة للإنسان الكامل حينئذ؟.

جوابهم: أن العالم كله على صورة الله تعالى، فكل موجود فهو على الصورة، لكن الإنسان فاز بالمجموع، أي بجميع المراتب، ففيه ما ليس في الواحد من العالم، وهو غير محتاج إلى العالم في الظهور على الصورة، يقول ابن عربي: "ما من شيء في العالم إلا وله حظ من الصورة الإلهية، والعالم كله على الصورة الإلهية، وما فاز الإنسان إلا بالمجموع، لا بكونه جزءا من العالم، منفعلا عن السموات والأرض، من حيث نشأته، ومع هذا فهو على الصورة الإلهية، كما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أن الله خلق آدم على صورته)، واختلف في ضمير الهاء من صورته على من يعود، وفي رواية وإن ضعفت: (على صورة الرحمن)، وما كملت الصورة من العالم إلا بوجود الإنسان، فامتاز الإنسان الكامل عن العالم، مع كونه من كمال الصورة للعالم الكبير، بكونه على الصورة بانفراد، من غير حاجة إلى العالم، فلما امتاز سرى العز في أبنائه، في بعض بنيه"[1].

ويقول: "أعلم أنه ما اختص آدم بالخلافة إلا بالمشيئة، ولو شاء جعلها فيمن جعلها من خلقه، قلنا: لا يصح أن تكون إلا في مسمى الإنسان الكامل، ولو جمعها في غير الإنسان الكامل من المخلوقات، لكان ذلك الجامع عين الإنسان الكامل، فهو الخليفة بالصورة التي خلقه الله عليها.

فإن قلت: فالعالم كله إنسان كبير، فكان يكفي.

قلنا: لا سبيل، فإنه لو كان هو عين الخليقة، لم يكن ثم على من؟، فلا بد من واحد جامع صور العالم وصورة الحق، يكون لهذه الجمعية خليفة في العالم من أجل الاسم الظاهر، يعبر عن ذلك الإمام، بالإنسان الكبير القدر الجامع للصورتين، فبعض العالم أكبر

(١) الفتوحات المكية ٤/ ٢٣١.

من بعض الإنسان، لا بالمجموع، فإنه في الإنسان ما ليس في الواحد الواحد من العالم"[1].

وكالعادة يلجأ ابن عربي إلى الأمثلة لتقرير تميز الإنسان على سائر العوالم، فيضرب: (**مثال الحروف**)، وخلاصته: أن حرف الواو فيه قوة جميع الحروف، لتأخر مخرجه، حيث يخرج من الشفتين، ومعلوم أن المخارج تمتد من الجوف إلى الشفتين، فالهاء من الجوف، وهو أول الحروف من الداخل، والواو آخر الحروف من الخارج، ومن ثم فالناطق به (= هو) يمر بنفَسه من الجوف إلى الشفتين، فيكون بذلك قد مر على جميع الحروف، جامعا قوة كل حرف يمر عليه، حتى إذا وصل الشفتين يكون قد حمل معه قوى جميع الحروف، فينطق حرف الواو بقوة الحروف كلها.

وهكذا تأخر إيجاد الإنسان الكامل، فما انتهى لإيجاده النفس الرحماني حتى جاء معه بقوة جميع مراتب العالم، فيظهر في الإنسان من القوة والتميز ما لا يظهر في جزء من العالم، كما يظهر في حرف الواو ما لا يظهر في أي حرف آخر تقدم عليه، يقول ابن عربي: "في الواو قوة جميع الحروف، كما أن الهاء أقل في العمل من جميع الحروف، فإن لها البدو، فكلمة: هو؛ جمعت جميع قوى الحروف في عالم الكلمات، فلهذا كانت الهوية أعظم الأشياء فعلا، وكذلك الإنسان آخر غاية النفس والكلمات الإلهية في الأجناس. ففي الإنسان قوة كل موجود في العالم، فله جميع المراتب، ولهذا اختص وحده بالصورة، فجمع بين الحقائق الإلهية، وهي الأسماء، وبين حقائق العالم، فإنه آخر موجود، فما انتهى لوجوده النفس الرحماني حتى جاء معه بقوة مراتب العالم كله، فيظهر بالإنسان ما لا يظهر بجزء جزء من العالم، ولا بكل اسم اسم من الحقائق الإلهية، فإن الاسم الواحد ما يعطي ما يعطي الآخر، مما يتميز به، فكان الإنسان أكمل الموجودات، والواو أكمل الحروف.

وكذا في العمل عند من يعرف العمل بالحروف، فكل ما سوى الإنسان خلق، إلا الإنسان فإنه خلق وحق. فالإنسان الكامل هو على الحقيقة: الحق المخلوق به؛ أي المخلوق بسببه العالم، وذلك الغاية هي المطلوبة بالخلق المتقدم عليها، فما خلق ما تقدم عليها إلا لأجلها وظهور عينها، ولو ما ظهر ما تقدمها، فالعناية هو الأمر المخلوق بسببه

(١) الفتوحات المكية ٤/ ٤٥.

ما تقدم من أسباب ظهوره، وهو الإنسان الكامل.

وإنما قلنا: الإنسان الكامل؛ لأن اسم الإنسان قد يطلق على المشبه به في الصورة، كما تقول في زيد إنه إنسان، وفي عمرو إنه إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية، وما ظهرت في عمرو، فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل إنسان، كما أشبهت الكرة الفلك في الاستدارة، وأين كمال الفلك من الكرة؟، فهذا أعني بالكامل، فحاز الإنسان جميع المراتب برتبته، كما حازت الواو جميع قوى الحروف، فدل على أن الواو كانت مطلوبة بالكلام لتوجد، فوجد بسببها جميع ما وجد في الطريق باستعداد المخارج من الحروف حتى انتهى إلى الواو"[1].

إن اعتبار جنس الإنسان كاملا لا يعني بحال تساوي جميع الناس في هذه المرتبة، فليسوا كلهم يدركون هذه المرتبة للإنسان، فهم باقون في مرتبة (الإنسان الحيواني)، ومن بلغ المرتبة بالاكتساب لا يستوي هو من وبلغها بالاصطفاء، ومن هنا يقسم الصوفية الكمّل من الناس إلى مراتب:

الأولى – النفس الناطقة، وهو محمد ﷺ.

الثانية – من هم بمنزلة القوى الروحية، وهم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

الثالثة – من هم بمنزلة القوى الحسية، وهي دون الثانية، وهم الورثة.

يقول ابن عربي: "اعلم أن مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان: فهو الكامل الذي لا أكمل منه، وهو محمد ﷺ.

ومرتبة الكمل من الأناسي النازلين عن درجة هذا الكمال، الذي هو الغاية من العالم: منزلة القوى الروحانية من الإنسان، وهم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

ومنزلة من نزل في الكمال عن درجة هؤلاء من العالم: منزلة القوى الحسية من الإنسان، وهم الورثة رضي الله عنهم.

وما بقي ممن هو على صورة الإنسان في كل الشكل هو من جملة الحيوان، فهم

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٣٩٥، ٣٩٦.

بمنزلة الروح الحيواني في الإنسان الذي يعطي النمو والإحساس"[1].

وبهذا يتضح معنى قول الصوفية: إن الإنسان الكامل جامع للحقائق الإلهية.

والصوفية مولعون ببلوغ هذه المرتبة، حتى إنها لتدخل في أورادهم، كما جاء في: أوراد سيدي أحمد بن إديس. يقول عنها مصطفى عشوي في مقاله عن الإنسان الكامل: "فلنتأمل مثلا أوراد سيدي أحمد بن إدريس المتداول حاليا بين أتباع الطريقة الإدريسية، حيث نجد الأدعية الآتية بوصفها نموذجا لطموح الإنسان: أن يتصف بالخصائص والصفات الإلهية: (وتجل يا إلهي بغيب الهوية الإلهية الإطلاقية، الإحاطية، حتى أطلع على جميع خزائن أسرار الغيب الإلهي المطلق، فأعلم الأمور كلها، كما هي جملة وتفصيلا، من غير شبهة ولا التباس سر روح... حتى تكون ذاتي كلها علما ذاتيا، إلهيا، صرفا من جميع الوجوه.

وتجل لي يا إلهي بمقام الإحسان الجامع لأسرار كمال: اعبد الله كأنك تراه. حتى أشاهد الحسن الذاتي الإلهي، الكمالي، المطلق الساري، في جميع جزئيات العالم، وكلياته، فتنجذب روحي وجسمي، بل كلي وسائري إلى مغناطيس الجمال الإلهي، فأذوب فيه لوعا، وعشقا عن كل شيء سواه، حتى أكون عين العشق الإلهي، بل عين الحسن والجمال، بل حتى تكون ذاتي كلها عشقا ذاتيا، وجمالا إلهياً صرفا من جميع الوجوه"[2].

٤–مناقشة قول الصوفية في الصورة:

كان مما استدل به الصوفية على قولهم في كون الإنسان الكامل على الصورة الإلهية قوله صلى الله عليه وسلم: (خلق الله آدم على صورته)، لكن:

هل مفهومه على هذا النحو الصوفي مسلم به؟.

هل كونه على الصورة، يلزم منه أن يكون جامعا لأسماء وصفات الحق كلها، فضلا أن يكون شبها ومثلا للإله تعالى شأنه؟.

اللهم لا، والآراء في هذه المسألة متعلقة بعود الضمير، على من؟:

(١) الفتوحات المكية ٣/ ١٨٦.

(٢) مجلة التجديد عدد ٦، ص٤٤، والورد، كما جاء في المرجع الآنف، منقول من: [أوراد سيدي أحمد بن إدريس، الحزب الثاني المسمى بالتجلي الأكبر، والسر الأفخم، ص٧٢، القاهرة، دار جوامع الكلم].

الله جل شأنه، أم آدم، أم المضروب؟.

وبكل قال العلماء: القول الأول: قول من عاد بالضمير إلى الله تعالى، وهو رأي ابن تيمية ونسبه إلى السلف من الصحابة رضوان الله عليهم وأهل القرون الثلاثة المفضلة، وقول: أحمد، وابن قتيبة، وأبي يعلى.

نقل الشيخ حمود التويجري عن ابن تيمية قوله: "لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أن الضمير عائد إلى الله تعالى، فإنه مستفيض من طرق متعددة، عن عدد من الصحابة، وسياق الأحاديث كلها تدل على ذلك، وهو أيضا مذكور فيما عند أهل الكتابين من الكتب كالتوراة وغيرها، (١) ولكن كان من العلماء في القرن الثالث من يكره روايته، ويروي بعضه، كما يكره رواية بعض الأحاديث، لمن يخاف أن يلم بنفسه، ويفسد عقله، أو دينه" (٢).

ونقل أبو يعلى عن الإمام أحمد قوله: "(خلق الله آدم على صورته) لا نفسره، كما جاء الحديث".

وقوله: "إذا ثبت صحته؛ فغير ممتنع الأخذ بظاهره، من غير تفسير ولا تأويل" (٣).
ونقل ابن حجر عن المازري أن ابن قتيبة قال: "صورة لا كالصورة" (٤).

قال ابن قتيبة: "والذي عندي والله تعالى أعلم، أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه؛ لأنها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد" (٥).

وقال القاضي أبو يعلى: "والوجه أنه ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته، ولا يخرجهما عما تستحقه، لأننا نطلق الصورة عليه لا كالصورة، كما أطلقنا تسمية ذات

(١) في سفر التكوين ١/ ١٨: "خلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم".
(٢) عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن ص٥٤، نقلا عن كتاب ابن تيمية (نقض أساس التقديس)، وهو الجزء الباقي من كتاب "بيان تلبيس الجهمية" لم يطبع.
(٣) إبطال التأويلات ١/ ٧٩، ٨٠.
(٤) الفتح ٥/ ١٨٣.
(٥) تأويل مختلف الحديث ص١٥٠.

ونفس لا كالذوات والنفوس، يبين صحة هذا أن الصورة ليست في حقيقة اللغة عبارة عن التخاطيط، وإنما هي عبارة عن حقيقة الشيء، ولهذا يقول: عرفني صورة هذا الأمر.

ويطلق القول في صورة آدم على صورته سبحانه، لا على طريق التشبيه في الجسم، والنوع، والشكل، والطول؛ لأن ذلك مستحيل في صفاته.

وإنما أطلقنا حمل إحدى الصورتين على الأخرى تسمية لورود الشرع بذلك على طريق التعظيم لآدم، كما قال تعالى في أزواج النبي ﷺ: ﴿وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ (سورة الأحزاب/ ٦) ولسن بأمهات على الحقيقة، ولكن على جهة التعظيم، ولأن فيه معنى ينفرد به من بين سائر ذريته، وهو أنه لما وجد حيا كان كاملا، لم ينتقل من حال صغر إلى كبر، ومن حال ضعف إلى قوة، ومن حال جهل إلى علم، كذلك الله تعالى، في حال وجوده كاملا، لم ينتقل من نقص إلى كمال" (١).

ويؤيده رواية: (على صورة الرحمن) وقد ضعفها بعض أهل العلم.

وهذا القول متناسب مع علة الحديث، فلما كان آدم على صورة الرحمن تعالى، وجب تكريم الوجه، فلا يضرب. وبعض العلماء ذكر أن المعنى أن الله خلق آدم على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر، من غير تشبيه، وكما ذكر أبو يعلى آنفا: أن آدم خلق كاملا من غير تدرج، وكذلك الله عز وجل وجوده كامل من غير نقص (٢).

القول الثاني: أن الضمير يعود إلى آدم، وهو أقرب مذكور في الحديث، وبه قالت الجهمية، واتهم من قال به بالتجهم؛ لأن الجهمية ديدنهم نفي الصفات، بدعوى التنزيه، حتى يخرجوا إلى التعطيل المحض، نقل أبو يعلي عن الإمام أحمد قوله: "من قال إن الله خلق آدم على صورة آدم، فهو جهمي، وأي صورة كانت لآدم قبل أن يخلقه" (٣).

وهذا القول لا مناسبة بينه وبين علة الحديث، فلو كان المعنى لا تضربوا الوجه لأنه خلق آدم على صورة آدم، لم يكن للحديث فائدة ولا معنى.

القول الثالث: أن الضمير يعود إلى المضروب، وبه قال ابن خزيمة، وقال ابن حجر:

(١) إبطال التأويلات ١/ ٨١، ٨٢.
(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث ص١٤٨، الفتح ٥/ ١٨٣.
(٣) إبطال التأويلات، ١/ ٨٨.

الأكثر على أنه يعود على المضروب، لما تقدم من الأمر بإكرام الوجه، ولولا أن المراد التعليل بذلك، لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها.[1]

والمعنى أن الله تعالى خلق آدم على صورة هذا المضروب، وعليه يجب تكريم الوجه، والمناسبة هنا ظاهرة، فوجه المضروب على صورة الأب الأول النبي الصالح، وهذا وإن كان معلوما، لكن التذكير به مفيد، ويجوز الاستشهاد بما هو معلوم مشهور. وبهذا يكون القول الأول والثالث الأقرب للقبول من الثاني، الذي لا وجه له.

والأول أسعد بموافقة السلف، وفق قول ابن تيمية.

والثالث أحظى بالبعد عن ما يتوهم من التشبيه أو التمثيل.

فقول السلف إمراره كما جاء من غير تفسير، وأما باقي الأقوال التي تقول بعضها بعود الضمير على المضروب، وعلى آدم، وما جاء في تفسير معنى كونه على صورة الرحمن، غير الذي قرره السلف، فهي أقوال ضعيفة، بحسب رأي طائفة من العلماء.[2]

فإن قال قائل: إن القول بعود الضمير على الله تعالى فيه تشبيه وتمثيل، ولا فرق بين هذا وقول الصوفية، الذين شبهوا الإنسان بالله تعالى، واستدلوا على مذهبهم بهذا الحديث.

فالجواب: أن مذهب السلف هو عود الضمير إلى الله تعالى، بحسب ما ذكر ابن تيمية، والسلف أبعد شيء عن التمثيل أو التشبيه المحض. ثم لا يلزم من إثبات عود الضمير إلى الله تعالى موافقة مذهب الصوفية:

فإن الصوفية يصرحون بأن صورة الإنسان هو صورة الله تعالى، مثلا بمثل، في كل شيء، ولكن مذهب السلف ليس فيه هذا المعنى أبدا، ولم يقل أحد من السلف أو أتباعهم إن الصورة مثل الصورة، بل الصورة نفسها قالوا فيها: "صورة لا كالصورة"، وإنما أمرّوها من غير تفسير، وغاية ما ذكروا أنه على صورته في العلم والحياة والسمع والبصر، أو أنه لم يبتدء ناقصا، وهذا لا يشبه ولا يماثل قول الصوفية، فليس في أقوال العلماء، سواء منهم من جعل الضمير يعود إلى الرحمن، أو آدم، أو المضروب، شيء يفيد

(١) الفتح ٥/ ١٨٣.

(٢) انظر الإجابة عليها وعلى غيرها في إبطال التأويلات ١/ ٨٢-١٠٢.

ويعضد المعنى الذي ذكره الصوفية من التشبيه المحض، حتى الذين قالوا على صورة الرحمن، ما قالوا بالتشبيه والتمثيل، فدل على أنه قول تفرد به المشبهة، من رافضة ومن وافقهم من الصوفية.!!.

ثم إن مصدر الصوفية في القول بالتشابه أو التماثل بين المخلوق والخالق ليس هذا الدليل الشرعي، بل مصدرهم في التلقي هو: الكشف، والإلهام، والمنام. فالقضية لديهم فلسفية محضة، قد نقلنا خلال العرض جانبا من كلام ابن عربي، في بيان الأصل في قولهم، لما تكلم على أمثلة: الكنز، والحبة، والظل. وقد أعجبهم أن يجدوا أثرا شرعيا ظاهره يؤيد دعواهم، فاستعملوه لتلبيس فكرتهم لباس الإسلام..!!.

والسلف وسط بين الجهمية النفاة، والرافضة المشبهة، يثبتون الأثر، ويفسرونه بمقتضى قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (سورة الشورى)، الذي هو أصل في الإثبات والتنزيه.. والقول بالتمثيل يصادم صريح قوله تعالى:

١-﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (سورة الشورى).

٢-قوله: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (سورة الصمد)

٣-قوله: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ (سورة مريم)

ويتعارض كليا مع كون الإنسان مخلوق، خلقه الله تعالى وسواه، فمن كان هذا وصفه كيف يمكن أن يكون في مرتبة الخالق الذي خلقه، فسواه، فعدله؟!!.

وأما باقي الأدلة فهي افتراضات، لم نر عليها دليلا، يزيح عنا تساؤلات في الإلزامات الواردة فيها، فكلها مواضع نزاع: فامتناع استقلال الحادث بوجوده، من دون استصحاب القديم، هل يلزم فيه أن يكون طبيعة الاستصحاب التوافق والتطابق في الصورة؟.

أم يكفي فيه استصحاب العون الإلهي، المعين بالقدرة والإرادة، على الوجود والبقاء؟. فالمخلوق بدون عون الله تعالى لا يقدر على الوجود، ولا البقاء، أما أن وجوده وبقاءه مرهون بكونه على صورة من أوجده، فهذا الذي يخالف النظر!!.فهذه المخلوقات، سوى الإنسان، ليست موجودة باستصحاب الصورة، وإن زعموا ذلك؟!.

فليست هي على الصورة الإلهية، ولم يأت فيها خبر، كالخبر الذي في الإنسان، حتى تصح لهم دعوى أن المخلوقات على صورة الله، ولو من حيثية جزئية لا كلية، والإنسان نفسه، في حقيقة الأمر، موجود من غير أن يكون على الصورة الإلهية بالمفهوم الصوفي، الذي هو التطابق والتماثل، بل موجود باق بإعانة الله تعالى وحفظه وتدبيره.

وكذا، هل التخالف في الصورة يلزم منه تخلف الملكية؟.

ومتى كانت الملكية لا تصح إلا بأن يكون المملوك على صورة المالك..؟!!.

ومن قال ذلك؟، وأي عقل أو دين يقرر هذه الدعوى؟!!.

وكذا: هل العلم بالحق لا يتأتى إلا بالصورة؟، ونحن نرى الأشياء تدل على ربها، حسنها وقبيحها، خيرها وشرها، كل ما في الكون يرشد ويعرف بالله تعالى، وهي قطعا ليست على الصورة، ولو زعموا.

وقد عرفنا كثيرا من السابقين، من النبلاء والعلماء، عرفناهم من كتبهم وأخبارهم، حتى وقفنا على أدق صفاتهم وسيرهم، فهل معرفتهم باطلة لأنا لم نر من هم على صورتهم؟.

كلها أسئلة تحتاج إلى إجابة، ولا إجابة عندهم إلا الكشف والإلهام، وعلوم الخاصة، والعلم اللدني، ومن كان هذا دينه وديدنه، فكيف العمل معه؟!!.

ثانيا - الإنسان الكامل جامع الحقائق الكونية.

الحقائق الكونية هي المخلوقات، أو بتعبير أدق، بحسب المصطلح الصوفي: الموجودات؛ التي هي محل الظهور والتجلي الإلهي، فالقاسم المشترك بين الإنسان الكامل والكون، أن كل موجود في الكون فحقيقته تتمثل في الإنسان الكامل، فهو مجمع وخزانة حقائق كل الموجودات، يصدق عليه وصف العالم الصغير، كما يصدق في المقابل وصف العالم بالإنسان الكبير، حيث تناثر وانتشر فيه مجموع حقائق الإنسان الكامل، هنا وهناك، وبهذه الخاصية استحق الإنسان أن يكون مركز العالم وروحه (النفس الناطقة)، فالعالم على هيئة دائرة، والإنسان الكامل مركزها، فهو للعالم كالروح للجسد.

هذا ما نريد بيانه من كلام الصوفية، مع إيضاح صورة جمع الإنسان الكامل الحقائق.

١ - منزلة الإنسان الكامل من العالم.

قال الجرجاني في التعريفات: "نسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقها بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه، وإن النفس الكلية قلب العالم الكبير، كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان، ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير" (١).

إن وضع الإنسان الكامل موضع الروح من الجسد في هذا العالم، تنبيه ضمني إلى أن حياة هذا العالم متوقف على الإنسان الكامل، وجوده بوجوده، ومماته بفراقه، وتدبيره منه، وحياة كل جزء منه بحسب ما يسري إليه من النور والروحانية، فلو امتنع سريانه إلى جزء مات ذلك الجزء، كالروح في جسد الإنسان، لو امتنع عن عضو من الأعضاء، مات ذلك العضو. فلو فارق الجسد بالكلية مات الجسد، وهكذا العالم في علاقته بالإنسان الكامل في الفكر الصوفي.

قال ابن عربي: "فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية جمع لها بين يديه، وأعطاها جميع حقائق العالم، وتجلى لها في الأسماء كلها، فحازت الصورة الإلهية والصورة الكونية، وجعلها روحا للعالم، وجعل أصناف العالم له كالأعضاء من الجسم للروح المدبر له، فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم، كما أنه إذا فارق منه ما فارق، كان فراقه لذلك الصنف من العالم كالخدر لبعض الجوارح من الجسم، فتتعطل تلك الجارحة، لكون الروح الحساس النامي فارقها، كما تتعطل الدنيا بمفارقة الإنسان، فالدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الإنسان روحه، فلما كان له هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته فصحت له الخلافة وتدبير العالم وتفصيله... ولولا أن الله تعالى جمع لآدم في خلقه بين يديه فحاز الصورتين، وإلا كان من جملة الحيوان الذي يمشي على رجليه، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: (كمل من الرجال كثيرون، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران) (٢) فالكمل هم الخلائف" (٣).

وخاصية أخرى من خواص تعلق الروح بالجسد: أن كل أثر يكون في الروح

(١) ص١٧.
(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب: قول الله تعالى: {وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون} (سورة التحريم/ ١٢) ٣/ ١٢٥٢.
(٣) الفتوحات المكية ٢/ ٤٦٨.

ينعكس على الجسد على التوّ، فمحله منه محل الملك من جنده، الكل ينتظر أمره ونهيه، والتنفيذ يقوم على التقليد التلقائي، وكذا العالم من الإنسان الكامل، إذا صدرت منه حركة أو سكنة تفاعل بها جميع الموجودات، يقول ابن عربي:

"إذا قال الإنسان الكامل: الله. نطق بنطقه جميع العالم من كل ما سوى الله، ونطقت بنطقه أسماء الله كلها المخزونة في علم غيبه، والمستأثرة، التي يخصها الله تعالى بمعرفتها بعض عباده، والمعلومة بأعيانها في جميع عباده، فقامت تسبيحته مقام تسبيح ما ذكرته، فأجره غير ممنون"(١).

وكما هو معلوم من ذي قبل، تفاوت مراتب الإنسان الكامل، فالأعلى مرتبة هو محمد صلى الله عليه وسلم، وهو النفس الناطقة، فهو روح العالم بالأصالة، وغيره من الكمّل بالتبع، وسبب الاختصاص:

١- كونه سيد الناس.

٢- كونه العالِم من الناس.

٣- كونه له الكشف.

وتختلف أحوال تعلق الإنسان الكامل بالعالم، بالنظر إلى حقيقة النبي ﷺ:

١-في حالة تسوية الجسد لا يكون للروح تعلق، وكذا العالم سوي وعدل في مرتبة الجنين.

٢-في حالة نفخ الروح يكون للروح تعلق كامل، وكذا العالم لما وجد النبي بروحه وجسده.

٣-في حالة النوم يكون التعلق ناقصا، وكذا العالم بفقده جمعية محمد الجسدية الصورية.

٤-في حالة البعث يعود تعلق الروح لكماله تارة أخرى، فيكتسب العالم حياة كاملة.

يقول ابن عربي: "واعلم أن العالم اليوم بفقد جمعية محمد ﷺ في ظهوره، روحا

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٦١٦.

وجسما وصورة ومعنى نائم لا ميت، وأن روحه الذي هو محمد ﷺ، هو من العالم في صورة المحل الذي هو فيه روح الإنسان عند النوم إلى يوم البعث، الذي هو مثل يقظة النائم هنا.

وإنما قلنا في محمد ﷺ على التعيين: أنه الروح الذي هو النفس الناطقة في العالم؛ لما أعطاه الكشف، وقوله صلى الله عليه وسلم أنه سيد الناس، والعالم من الناس، فإنه الإنسان الكبير في الجرم، والمقدم في التسوية والتعديل؛ ليظهر عنه صورة نشأة محمد ﷺ، كما سوى الله جسم الإنسان وعدله قبل وجود روحه، ثم نفخ فيه من روحه روحا كان به إنسانا تاما أعطاه بذلك خلقه، وهو نفسه الناطقة، فقبل ظهور نشأته ﷺ، كان العالم في التسوية والتعديل، كالجنين في بطن أمه، وحركته بالروح الحيواني منه الذي صحت له به الحياة، فأجل فكرك فيما ذكرته لك، فإذا كان في القيامة حيي العالم كله بظهور نشأته مكملة صلى الله عليه وسلم موفر القوى...

فليس العالم إنسانا كبيرا إلا بوجود الإنسان الكامل، الذي هو نفسه الناطقة، كما أن نشأة الإنسان لا تكون إنسانا إلا بنفسها الناطقة، ولا تكون كاملة هذه النفس الناطقة من الإنسان، إلا بالصورة الإلهية المنصوص عليها من الرسول ﷺ، فكذلك نفس العالم، الذي هو محمد ﷺ، حاز درجة الكمال، بتمام الصورة الإلهية في البقاء والتنوع في الصور، وبقاء العالم به، فقد بان لك حال العالم قبل ظهوره ﷺ أنه كان بمنزلة الجسد المسوى، وحال العالم بعد موته بمنزلة النائم، وحال العالم بعد بعثه يوم القيامة بمنزل الانتباه من اليقظة بعد النوم"(١).

ويصور ابن عربي العلاقة بين الله تعالى والعالم والإنسان كما يلي: (الإنسان الكامل) مختصر (العالم). و(العالم) مختصر (الحق).

إذن: (الإنسان الكامل) مختصر (العالم والحق). فهو نقاوة المختصر

(الإنسان الحيواني) مختصر (العالم فقط).

يقول: "السموات والأرض هما الأصل في وجود الهيكل الإنساني ونفسه الناطقة،

(١) الفتوحات المكية ٣/ ١٨٦.

فالسموات ما علا، والأرض ما سفل، فهو منفعل عنهما، والفاعل أكبر من المنفعل"[١].

ويقول: "العالم عند الجماعة هو إنسان كبير في المعنى والجرم، يقول الله تعالى: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (غافر) فلذلك قلنا في المعنى، وصدق وما نفى العلم عن الكل، وإنما نفاه عن الأكثر، والإنسان الكامل من العالم، وهو له كالروح لجسم الحيوان، وهو الإنسان الصغير، سمي صغيرا لأنه انفعل عن الكبير، وهو مختصره، لأن كل ما في العالم فيه، فهو وإن صغر جرمه ففيه كل ما في العالم"[٢].

وقال: "فالإنسان آخر موجود في العالم؛ لأن المختصر لا يختصر إلا من مطول، وإلا فليس بمختصر، فالعالم مختصر الحق، والإنسان مختصر العالم والحق، فهو نقاوة المختصر، أعني الإنسان الكامل، وأما الإنسان الحيوان فإنه مختصر العالم، وله يفرغ الحق، ليقيم عليه ميزان ما خلق له، فإن قوله: قال تعالى: ﴿ سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ۝ ﴾ (سورة الرحمن)،كلمة تهديد، والإنسان الكامل لا يتوجه إليه هذا الخطاب"[٣].

وهنا نشير إلى مسألة جر السياق إليها، هي قولهم: "ليس في الإمكان أحسن مما كان". هذه العبارة مشهورة عند الصوفية، قالها الغزالي، وجلال الدين الرومي[٤]، وقالها ابن عربي، ولا يخفى على مطلع اختلاف الناس في تحرير معنى هذه الكلمة:

فمن قائل: هذا تحديد لقدرة الله تعالى، ومن قائل: بل هو دليل على بديع صنع الله تعالى.

---

(١) الفتوحات المكية ٤/ ٤١٥.
(٢) الفتوحات المكية ٤/ ٤٠٩.
(٣) الفتوحات المكية ٣/ ٣١٥، وانظر: ٣/ ٣٣١.
(٤) انظر: الصوفية في الإسلام ص٩٥، جاء في سير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٣٧: "قال أبو بكر بن العربي في شرح الأسماء الحسنى: قال شيخنا أبو حامد الغزالي قولا عظيما، انتقده عليه العلماء، فقال: ليس في قدرة الله أبدع من هذا العالم، في الإتقان والحكمة، ولو كان في القدرة أبدع وأحكم منه، ولم يفعله، لكان ذلك منه قضاء للجود، وذلك محال. ثم قال: والجواب: أنه باعد في اعتقاد عموم القدرة، ونفي النهاية عن تقدير المقدورات المتعلقة بها، ولكن في تفاصيل العالم المخلوق، لا في سواه، وهذا رأي فلسفي قصدت به الفلاسفة قلب الحقائق، ونسبت الإتقان إلى الحياة مثلا، والوجود إلى السمع والبصر، حتى لا يبقى في القلوب سبيل إلى الصواب، وأجمعت الأمة على خلاف هذا الاعتقاد، وقالت عن بكرة أبيها: إن المقدورات لانهاية لها، لكل مقدر موجود، لا لكل حاصل الوجود، إذ القدرة صالحة. ثم قال: وهذه وهلة لا لعاً لها، وزلة لا تماسك فيها، ونحن وإن كنا نقطة من بحره، فإنا لا نرد عليه إلا بقوله".

غير أن الفريقين لم يلامسا المعنى الذي وراء الكلمة، ولا يفهمه إلا من وقف على تفاصيل مذهب الصوفية في علاقة العالم بالله تعالى، ولابد لمن فهم ما سبق من كلام في هذه القضية أن يدرك المراد منها، فإذا كان العالم هو صورة الله تعالى، تماما على وجه المطابقة، كما تكون مطابقة الصورة التي في المرآة للواقف أمامها، وهذا هو اعتقاد الصوفية، كما يدل عليه ضربهم لمثال المرآة، الذي لا يحتمل إلا هذا المعنى، فليس من العجب بعد ذلك أن يطلق الصوفية: "ليس في الإمكان أبدع مما كان".. ويكون معنى كلامهم استحالة إبداع صورة للعالم أحسن مما هو موجود؛ لأن الموجود هو صورة الله تعالى، ولا أحسن من صورة الله، فالنتيجة: لا أحسن من صورة العالم على النحو الذي نراه.

هذا هو المعنى باختصار، فهو فلسفي بحت، لا علاقة له بالقدرة، إذ القدرة لا ذكر لها مطلقا، فإذا كانت الموجودات إنما ظهرت وبرزت بالتجلي، لا بالإيجاد، فأية قدرة يكون لها ذكر حينئذ.؟.

يقول ابن عربي: "فليس في الإمكان أبدع ولا أكمل من هذا العالم؛ إذ لو كان لكان في الإمكان ما هو أكمل من الله، فإن آدم وهو من العالم قد خلقه الله على صورته، وأكمل من صورة الحق فلا يكون، وذلك أن ظهور العالم عن الحق ظهور ذاتي، فالحق مرآة للعالم، ظهر فيها صور العالم، فرأت الممكنات نفسها في مرآة الحق الوجود، فتوقفت في الوجود عليه، وتوقف في العلم به على العالم بها"[١].

وقال: " فلا أكمل منه؛ لأنه لا أكمل من الله تعالى"[٢].

فهذا تحليل وتصوير قول الصوفية، على لسان إمامهم ابن عربي في علاقة الإنسان الكامل بالعالم، وهو أقرب إلى الخيال المحض، منه إلى الواقع والدليل.

٢- صورة جمع الإنسان الكامل الحقائق الكونية.

المسألة التي تحتاج إلى إيضاح هنا:كيف يكون جمع الإنسان للحقائق الكونية، وما صورة ذلك؟.

---

(١) الفتوحات المكية ٤/ ٢١.
(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٢٨٢.

وجوابا نقول: مر معنا عند تعريف الجيلي لحقيقة الإنسان الكامل جواب هذا السؤال، حين قال: "واعلم الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته، فأول ما يبدو في مقابلته للحقائق الخلقية: يقابل العرش بقلبه، قال عليه الصلاة والسلام: (قلب المؤمن عرش الله)، ويقابل الكرسي بإنيته، ويقابل سدرة المنتهى بمقامه، ويقابل القلم الأعلى بعقله، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه، ويقابل العناصر بطبيعته، ويقابل الهيولى بقابليته، ويقابل الهباء بحيز هيكله، ويقابل الفلك الأطلس برأيه، ويقابل الفلك المكوكب بمدركته، ويقابل السماء السابعة بهمته، ويقابل السماء السادسة بوهمه، ويقابل السماء الخامسة بهمه، ويقابل السماء الرابعة بفهمه، ويقابل السماء الثالثة بخياله، ويقابل السماء الثانية بفكره، ويقابل السماء الأولى بحافظته، ثم يقابل زحل بالقوى اللامسة، ويقابل المشترى بالقوى الدافعة، ويقابل المريخ بالقوى المحرمة، ويقابل الشمس بالقوى الناظرة، ويقابل الزهرة بالقوى الملذذة، ويقابل عطارد بالقوى الشامة، ويقابل القمر بالقوى السامعة، ثم يقابل فلك النار بحرارته، ويقابل فلك الماء ببرودته، ويقابل فلك الهواء برطوبته، ويقابل فلك التراب بيبوسته.

ثم يقابل الملائكة بخواطره، ويقابل الجن والشياطين بوسواسه، ويقابل البهائم بحيوانيته، ويقابل الأسد بالقوى الباطشة، ويقابل الثعلب بالقوى الماكرة، ويقابل الذئب بالقوى الخادعة، ويقابل القرد بالقوى الحاسدة، ويقابل الفأر بالقوى الحريصة، وقس على ذلك باقي قواه.

ثم إنه يقابل الطير بروحانيته، ويقابل النار بالمادة الصفراوية، ويقابل الماء بالمادة البلغمية، ويقابل الريح بالمادة الدموية، ويقابل التراب بالمادة السوداوية.

ثم يقابل السبعة الأبحر بريقه ومخاطه وعرقه ونقاء أذنه ودمعه وبوله والسامع[1] المحيط، وهو المادة الجارية بين الدم والعرق والجلد، ومنها تتفرع تلك الستة، ولكل واحد طعم، فحلو وحامض، ومرّ وممزوج، ومالح ونتن وطيب.

ثم يقابل الجوهر بهويته، وهي ذاته، ويقابل العرض بوصفه، ثم يقابل الجمادات

(١) وفي طبعة أخرى: "والسابع.." ص٢١٢.

بأنيابه، فإن الناب لا يلتحم بشيء،ثم يقابل النبات بشعره وظفره، ويقابل الحيوان بشهوانيته، ويقابل مثله من الآدميين ببشريته وصورته.

ثم يقابل أجناس الناس، فيقابل الملك بروحه، ويقابل الوزير بنظره الفكري، ويقابل القاضي بعلمه المسموع ورأيه المطبوع، ويقابل الشرطي بظنه، ويقابل الأعوان بعروقه وقواه جميعا، ويقابل المؤمنين بيقينه، ويقابل المشركين بشكه وريبه.

فلا يزال يقابل كل حقيقة من حقائق الوجود برقيقة من رقائقه.

فقد بينا فيما مضى من الأبواب خلق كل مقرب من كل قوى من الإنسان الكامل، وبقي أن نتكلم في مقابلة الأسماء والصفات"[1].

في العالم تراب وماء وهواء ونار، وفي الإنسان كذلك، فهو مخلوق من تراب، ومن طين، الذي هو تراب وماء، وفيه الهواء، وفيه الحرارة.

وفي العالم سباع وشياطين وبهائم، وفي الإنسان طبع السباع، من الافتراس والقهر والغلبة. وفيه طبع الشياطين، من الحقد والحسد والفجور.. وفيه طبع البهائم، من الأكل والشرب والنكاح والتمتع.

وفي العالم ملائكة كرام بررة سفرة، وفي الإنسان الطهارة والطاعة والاستقامة.

وفي أدق من ذلك: الماء المالح في الوجود، يقابله ماء العين في الإنسان، والنماء يقابله الشعر والأظافر، والماء العذب يقابله ماء الفم، وهكذا دواليك.[2]

إن الصوفية يرون العالم صورة ظاهرة منعكسة لله تعالى، والنور الإلهي متسلسلا في جداول من الفيوضات يغمر الكون، فكل ذرة فيه يعكس صفة من صفات الله تعالى، فالصفات الجميلة مثل الحب والرحمة، تنعكس في شكل السماء والملائكة، والصفات المخيفة من غضب وعقاب، تنعكس في النار والشياطين، والإنسان يعكس جميع هذه الصفات، فهو جماعها، ينقل نيكلسون عن عمر الخيام قوله في هذا المعنى:

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ٢/ ٧٥، ٧٦.
(٢) انظر: مقال: (الإنسان الكامل في الفكر الصوفي) ص٣٢، ٣٩.

الجحيم شرارة من ماحل آلامنـــا

والسماء نفثة من أوقات سرورنا (١)

يقول ابن عربي: "وفيه علم قول القائل:

وما على الله بمستنكر   أن يجمع العالم في واحد (٢)

وهذا هو علم الإنسان الكامل؛ الجامع لحقائق العالم، وصورة الحق سبحانه تعالى"(٣) ثم بعد أن تبين لنا كون (الإنسان الكامل) على الصورة الإلهية وما يتبع ذلك من بقائه أزلاً وأبدا مع الله تعالى، وتميزه في وجوده من وجود لا من عدم، وكونه يجمع الحقائق الإلهية، بحيث يحتل روح العالم ومركز الكون: نكون قد أعطينا صورة واضحة عنه، في بيان ماهيته وحقيقته.

٣- مناقشة فكرة جمع الإنسان الكامل الحقائق الكونية:

لا مانع أن يكون طرف مما ذكر آنفا صواب، فالإنسان مخلوق مفضل على كثير من الخلق بالرتبة، فله خصائص ليست لغيره من المخلوقات، وقد اجتمعت فيه كثير من الصفات والأحوال والأخلاق الموجود في سائر الموجودات، على النحو الذي جاء في كلام الصوفية، بالإجمال من غير تفصيل؛ إذ كثير من تلك التفصيلات تحتاج إلى استدلال، لكن بالعموم الفكرة في أصلها ليس ما يمنع منها.

ذكر القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ (سورة الأنعام)

"قال سفيان بن عيينة: أي ما من صنف من الدواب والطير إلا وفي الناس شبه منه، فمنهم من يعدو كالأسد، ومنهم من يشره كالخنزير، ومنهم من يعوي كالكلب، ومنهم من يزهو كالطاووس، فهذا معنى المماثلة؛ واستحسن الخطابي هذا وقال: فإنك

(١) انظر: الصوفية في الإسلام ص٩٥، ٩٦.

(٢) البيت لأبي نواس قال: ليس على الله بمستنكر   أن يجمع العالم في واحد.
انظر: يتيمة الدهر ١/ ١٧٦

(٣) الفتوحات المكية ٣/ ٢٤٧.

تعاشر البهائم والسباع، فخذ حذرك". (١)

وقد ذكر ابن القيم أنواع ذنوب الناس، فقسمها إلى أنواع:

١- الملكية: وهو أن يتعاطى الإنسان ما لا يصلح له من صفات الربوبية، كالعظمة، والكبرياء، وكل الصفات التي لا تليق إلا بالملك سبحانه.

٢- الشيطانية: وهو أن يتشبه بالشيطان في الحسد، والبغي، والغل، والغش، والخداع، والمكر.

٣- السبعية: وهو الغضب، والعدوان، وسفك الدماء، وظلم الضعفاء. (٢)

وثبوت أصل الفكرة، الدالة على خاصية تميز الإنسان، لن تكون بحال دالة على إعطاء الإنسان ما لا يملك من الخصائص، تبعا لكونه يحمل من الصفات ما تناثر جمعها وتبدد في الكون، من كون العالم كله ينظر إليه، ويتحرك بتحركه، ويسير بسيره، ويأتمر بأمره.!!.

فإن الصوفية استغلوا هذه التميز للقول بأن تلك الصفات جعلت من الإنسان الآمر الناهي في الكون، والكون كله ينتظر أمره، ويتطلع إلى حركته، فهو يعشق هذا الإنسان، وحركته حركة العاشق، بصفة أخرى: فإن الإنسان أعطي صفات الربوبية لأجل هذه الأفضلية، وهذا هو الخطأ المحض، فالإنسان أولاً، وإن كان قد تميز، إلا أنه لم يتميز على النحو الغالي، الذي يزعمه أهل التصوف.

والإنسان مع ذلك لم ينل، بفضل تميزه، التصرف والتدبير في الكون. كلا، بل فضل ليكون التفضيل، عونا له على عبادة الله وحده، سواء بالشكر، أو بالتأمل في نوعية هذا التفضيل، أو باستغلال جوانب وأدوات هذا التفضيل لتحقيق الغاية من خلقه: العبادة.

لكن الصوفية يسخّرون كل فكرة، سواء كانت في أصلها صحيحة، أو باطلة، لغرس أصل التصوف وحقيقته في الأمة، وهو القول بإلهية الإنسان!!..

يقول ابن تيمية: "والله تعالى أظهر من عظيم قدرته، وعجيب حكمته من صالحي

(١) الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٤٢٠.

(٢) انظر: الجواب الكافي ص١٣٣، ١٣٤.. وانظر: مزيدا من التقرير عن هذا المعنى في مبحث: (منزلة الإنسان بين الكائنات) ص١١، ١٣.

الآدميين من الأنبياء والأولياء ما لم يظهر مثله من الملائكة؛ حيث جمع فيهم ما تفرق في المخلوقات: فخلق بدنه من الأرض، وروحه من الملأ الأعلى؛ ولهذا يقال: (هو العالم الصغير، وهو نسخة العالم الكبير).

ومحمد سيد ولد آدم، وأفضل الخلق، وأكرمهم عليه، ومن هنا قال من قال: (إن الله خلق من أجله العالم). (أو أنه لولا هو ما خلق عرشا، ولا كرسيا، ولا سماء، ولا أرضا، ولا شمسا، ولا قمرا). لكن ليس هذا حديثا عن النبي ﷺ، ولاصحيحا، ولا ضعيفا، ولم ينقله أحد من أهل العلم بالحديث عن النبي ﷺ، بل ولا يعرف عن الصحابة، بل هو كلام لا يدرى قائله، ويمكن أن يفسر بوجه صحيح، كقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الجاثية ١٣). وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ (إبراهيم).

وأمثال ذلك من الآيات التي يبين فيها: أنه خلق المخلوقات لبني آدم. ومعلوم أن فيها حكما عظيمة غير ذلك، وأعظم من ذلك، ولكن يبين لبني آدم ما فيها من المنفعة، وما أسبغ عليهم من النعمة.

فإذا قيل: فعل كذا لكذا. لم يقتض أن لا يكون فيه حكمة أخرى. وكذلك قول القائل: لولا كذا، ما خلق كذا. لا يقتضي أن لا يكون فيه حكم أخرى عظيمة، بل يقتضي: إذا كان أفضل صالحي بني آدم محمد، وكانت خلقته غاية مطلوبة، وحكمة مقصودة، أعظم من غيره: صار تمام الخلق، ونهاية الكمال، حصل بمحمد ﷺ.

والله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، وكان آخر الخلق يوم الجمعة، وفيه خلق آدم، وهو آخر ما خلق، خلق يوم الجمعة، بعد العصر في آخر يوم الجمعة، وسيد ولد آدم هو محمد ﷺ، آدم فمن دونه تحت لوائه، قال ﷺ: (إني عند الله لمكتوب: خاتم النبيين. وإن آدم لمنجدل في طينته)[1]؛ أي كتبت نبوتي وأظهرت لما خلق

(١) رواه ابن سعد في طبقاته عن العرباض بن سارية ١/ ١١٨، ولفظه: {إني عبد الله وخاتم النبيين، وإن آدم لمنجد في طينته..}، ورواه أحمد ٤/ ١٢٧، وقد ضعفه الألباني، في ضعيف الجامع الصغير رقم (٢٠٩١)، ورواه الحاكم اني المستدرك ٢/ ٦٥٦، باب: أخبار المرسلين.

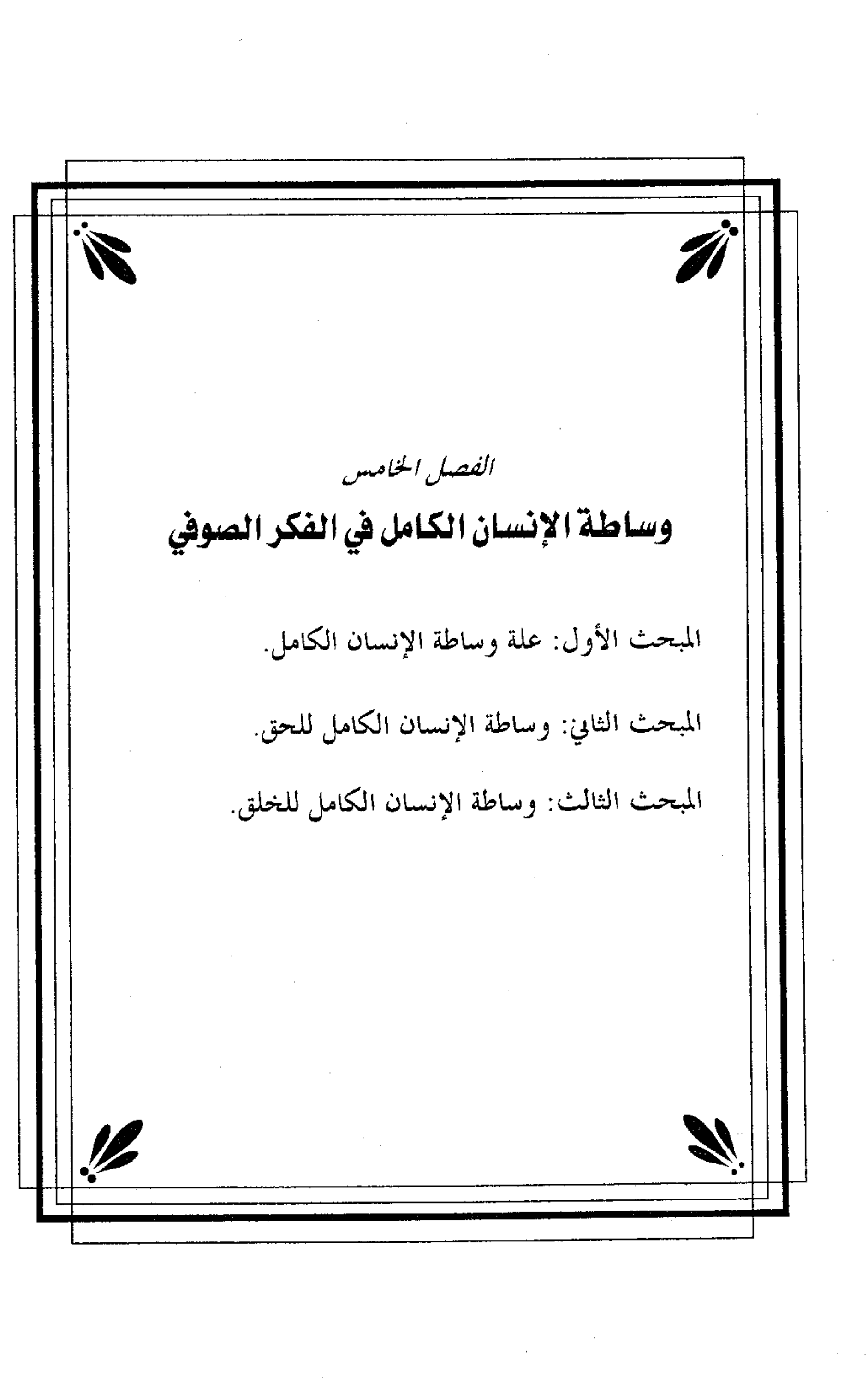
آدم، قبل نفخ الروح فيه، كما يكتب الله رزق العبد، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد، إذا خلق الجنين، قبل نفخ الروح فيه.

فإذا كان الإنسان هو خاتم المخلوقات، وآخرها، وهو الجامع لما فيها، وفاضله هو فاضل المخلوقات مطلقا، ومحمد إنسان هذا العين، وقطب هذه الرحى، وأقسام هذا الجمع: كان كأنها غاية الغايات في المخلوقات، فما ينكر أن يقال: لأجله خلقت جميعها، وأنه لولاه لما خلقت.

فإذا فسر هذا الكلام، ونحوه، بما يدل عليه الكتاب والسنة، قبل ذلك.

وأما إذا حصل في ذلك غلو من جنس غلو النصارى؛ بإشراك بعض المخلوقات في شيء من الربوبية: كان ذلك مردودا غير مقبول"[1].

(١) فتاوى ابن تيمية ١١/ ٩٦-٩٨.



الفصل الخامس

وساطة الإنسان الكامل في الفكر الصوفي

المبحث الأول: علة وساطة الإنسان الكامل.

المبحث الثاني: وساطة الإنسان الكامل للحق.

المبحث الثالث: وساطة الإنسان الكامل للخلق.

المبحث الأول

علة وساطة الإنسان الكامل

بعد أن قرر الصوفية جمع الإنسان الكامل للحقائق الإلهية والكونية، وظف هذا التقرير لمهمة ودور لا يقل خطرا عن دوره في تفسير نشأة الكون، وعلاقته به، فإن هذا الجمع أهّله ليحتل مرتبة أطلق عليها اسم: (البرزخ)، والبرزخ في اللغة الحائل بين الشيئين، وهو الحد الفاصل، كالخط الذي بين الشمس والظل، والقبر برزخ؛ لأنه بين الدنيا والآخرة، وكل حد يفصل بين شيئين فهو برزخ، قال ابن فارس: "ومما فيه حرف زائد (البرزخ) الحائل بين الشيئين، كأن بينهما برازا أي متسعا من الأرض، ثم صار كل حائل برزخا، فالخاء زائدة لما قد ذكرنا"[١].

هذا ما تعطيه اللغة حول هذه الكلمة، وهو مراد عند إطلاق الصوفية لها، في تقرير مهمة الإنسان الكامل الوظيفية في الوساطة بين الحق والخلق، لكن من غير قصر، فالمعنى الصوفي أوسع من المعنى اللغوي، فالبرزخ بالمعنى الصوفي – يضاف إليه المعنى اللغوي (الحد الفاصل) – الجمع بين الحقائق الإلهية والكونية؛ فالإنسان الكامل الذي هو برزخ بين الحق والخلق، يقابل الطرفين المتناقضين بذاته؛ يجمع في ذاته حقيقتهما ويقابلهما بوجهيه، دون أن ينقسم بل يبقى في وحدته، هذا ما يقرره ابن عربي[٢]:

جاء في المعجم الصوفي أن ابن عربي يقول: "فكأنه برزخ بين العالم والحق، وجامع لخلق وحق، وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظل والشمس، وهذه حقيقته"[٣].

ويقول: "فإن الحضرة الإلهية على ثلاثة مراتب: باطن، وظاهر، ووسط؛ وهو ما يتميز به الظاهر عن الباطن وينفصل عنه، وهو البرزخ، فله وجه إلى الباطن، ووجه إلى الظاهر، بل هو الوجه عينه، فإنه لا ينقسم، وهو الإنسان الكامل، أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية، فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان، فيكون

(١) معجم مقاييس اللغة ١/ ٣٣٣.
(٢) انظر: المعجم الصوفي ١/ ١٩٣، ١٩٤.
(٣) المعجم الصوفي ١/ ١٩٤.

خلقاً"[١]

ويمكن تصوير البرزخ في المعنى الصوفي بأنه: **(الحد الفاصل، والجامع بين الحقائق الإلهية والكونية، والوسيط بين الطرفين)**

كذلك هنا نجد خروجا صوفيا على مقتضى اللغة، من دون سند من كلام أهل العربية، بالتوسع في معاني المفردات، لتعبر عن الحقائق الصوفية الخالصة.!!!

وعند الكلام على برزخية الإنسان الكامل، يرد بعض الأسئلة في الذهن:

١ - ما معنى كونه برزخا وواسطة؟.

٢- ما دوره بالتحديد في هذه المرتبة؟.

٣- ما علة هذه الوساطة.

وقد تقدم آنفا الجواب عن السؤال الأول..

دوره وكيفية وساطته.

أما عن دوره تحديدا وكيفية وساطته، فقد أفاض الصوفية فيه، عن طريق مباشر وغير مباشر، فأما المباشر فبذكر مهام الإنسان الكامل تفصيلا، ونسبة هذه المهام إلى هذا المصطلح صراحة، وأما غير المباشر، فبذكر فضل الأقطاب والأولياء، وما لهم من مهام، كلها تحقق في نهاية الأمر المقصد الصوفي، المتطلع إلى تقرير وظيفة الإنسان الكامل.

لقد سيطرت فكرة الوساطة على الصوفية سيطرة تامة، سواء المتقدمين أو المتأخرين، فالشيخ والولي والقطب هو الطريق الوحيد لمن أراد الفيض الإلهي، والاتصال بالحق، وهو الحافظ والمدبر لأمور الكون، ويضرب ابن عربي مثلا، كعادته في ضرب الأمثال، لهذه المهمة البرزخية، هو: (التثنية). ومضمونه: أن الله تعالى خلق آدم بيديه، وما ثنى إلا فيه، وفي خلق غيره جمع وأفرد، والتثنية برزخ بين الجمع والإفراد، وله نظر إلى هذا، ونظر إلى هذا، وهو جسر وواسطة بينهما، فلا يصل هذا إلى هذا إلا به، والعكس، فهكذا كان الإنسان الكامل المخلوق على هذه الصفة، باليدين لا بيد واحدة، وإيضاح العلاقة بين الإنسان والعالم والحق كما يلي:

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٣٩١.

١- التثنية يقابلها: الإنسان الكامل. والجمع يقابله: الحق. والمفرد يقابله: الخلق. التثنية وظيفتها: إيصال المفرد (الخلق) إلى الجمع، وعطف الجمع (الحق) على المفرد.

٢- الإنسان (قلب) بالنسبة للعالم، وهو (البيت المعمور) بالنسبة للحق.. فكونه قلب العالم، فالعالم لا يصل إلى الله إلا به، وكونه البيت المعمور بالحق، فهو الذي يتلقى عن الحق، ثم يفيض للعالم، كما يفيض ما في القلب من روح وحياة، فيسري إلى الأعضاء، والعالم من الإنسان الكامل، بمنزلة الأعضاء من القلب. والإنسان الكامل في هذه الحالة فقير إلى الحق، غني عن العالم، فيقبل بفقره على الحق، فيستمد منه، ويقبل بغناه الذي اكتسبه من الحق، فيفيض به على العالم.

٣- الإنسان له حقيقتان، فحقيقة هي بشرية، بها يخالط البشر، ويحمل صفاتهم، ويكون كأحدهم، إلا أنه له حقيقة أخرى هي الأهم، فهو مظهر للذات الإلهية، من جهة قبوله لجميع المراتب والصفات الإلهية، فهو كائن مزدوج، له من القوة ما يستطيع بها أن يتلقى من الحق ومن الخلق، على حد سواء.

هكذا يصور ابن عربي الدور البرزخي للإنسان الكامل، يقول: "كل مخلوق في العالم، فمضاف خلقه إلى يد إلهيته؛ لأنه مما عملت أيدينا، فجمع، فكل يد خالقة في العالم، فهي يده يد ملك وتصريف، فالخلق كله لله،﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ (سورة الأعراف/ ٥٤) وقد ورد أن شجرة طوبى غرسها الله بيده، وخلق جنة عدن بيده، فوحّد اليد وثناها وجمعها، وما ثناها إلا في خلق آدم عليه السلام، وهو الإنسان الكامل، ولا شك أن التثنية برزخ بين الجمع والإفراد، بل هي أول الجمع، والتثنية تقابل الطرفين بذاتها، فلها درجة الكمال؛ لأن المفرد لا يصل إلى الجمع إلا بها، والجمع لا ينظر إلى المفرد إلا بها، فبالإنسان الكامل ظهر كمال الصورة، فهو قلب لجسم العالم الذي هو عبارة عن كل ما سوى الله، وهو البيت المعمور بالحق لما وسعه، يقول الله في الحديث المروي: (ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن) [١]، فكانت مرتبة الإنسان الكامل من حيث هو قلب بين الله والعالم[٢]".

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٢٩٥.

ويقول: "الإنسان له وجهان إن كان كاملا، وجه افتقار إلى الله، ووجه غنى إلى العالم، فيستقبل العالم بالغنى عنه، ويستقبل ربه بالافتقار إليه.. أما الإنسان الحيوان الذي لا معرفة له بربه فهو فقير إلى العالم أبدا"(١).

ويقول: "وهذا الإنسان المفرد يقابل بذاته الحضرة الإلهية، وقد خلقه الله من حيث شكله وأعضاؤه على جهات ستة ظهرت فيه، فهو في العالم كالنقطة من المحيط، وهو من الحق كالباطن، ومن العالم كالظاهر، ومن القصد كالأول، ومن النشء كالآخر..وأنشأ جسده ذا أبعاد ثلاثة، من طول وعرض وعمق، فأشبه الحضرة الإلهية ذاتا وصفاتا وأفعالا.. فهو مثل للعالم ومثل للحضرة، فجمع بين المثليتين، وليس ذلك لغيره من المخلوقين، فهو: حي، عالم، مريد، قادر، سميع، بصير، متكلم، عزيز، غني .. فله التخلق بالأسماء..وأعطاه الله من القوة بحيث إنه ينظر في النظرة الواحدة إلى الحضرتين، فيتلقى من الحق ويتلقى من الخلق"(٢).

إذن دور الإنسان الكامل البرزخي في الفكر الصوفي يتلخص في كونه:

أولا – واسطة للحق إلى الخلق في:

١- التعرف إليهم، وإيجاد العالم.

٢- خلافته بالقيام بحفظ العالم، وإفاضة الروح والحياة إليه.

ثانيا – واسطة للخلق إلى الحق في:

١- التعرف إليه، والفناء في الحق.

٢- كشف الأسرار الإلهية والكونية (العلم اللدني).

وبهذه الوظائف المحورية الرئيسة صار للإنسان كل ما للحق من أسماء وصفات، وما يتبعها من أعمال، كانت ترسم الفروق بين الخالق والمخلوق، ومن ثم صح في لغة المتصوفة أن يطلق على هذا الإنسان الكامل أنه هو الله، وهو الرب، كما قال ابن عربي:

الرب حق والعبد حق   يا ليت شعري من المكلف

(١) الفتوحات المكية ٤/ ٣٠٨.

(٢) الفتوحات المكية ٢/ ٤٤٦.

إن قلت عبد فذاك ميت   أو قلت رب أنى يكلف؟!(١)

وكما قال في: (فصوص الحكم)(٢):

فأنت عبد، وأنت رب   لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب، وأنت عبد   لمن له فيه الخطاب عهد

فكل عقد عليه شخص   يحله من سواه عقد

ثم لا مانع بعد ذلك أن يصيح الصوفي، كأبي اليزيد البسطامي والحلاج قائلا: "أنا الله". ومنه يتبين أن ذلك لم يكن شطحا، كما يروج، بل تطبيق عملي لنظرية فلسفية، يقررها أئمة التصوف بكلمات معبرة، وتفسيرات موضحة، لا تدع مجالا للعذر إلا من متكلف.

وإذا عد هذا الحكم مجازفة في حقهم، فإن التفصيل الآتي للوظيفة البرزخية المزدوجة للإنسان الكامل عند الصوفية سيحدد الخطوط، ويبين الحدود، بالدليل والبرهان، من داخل البيت الصوفي، وليس من خارجه، حتى لا يكون على من نسب إليهم اعتقاد ألوهية الإنسان الكامل حرج، يقول ابن عربي: "المحب الله هو الأول من عين ما هو آخر، فدخلت آخريته على أوليته، ودخلت أوليته على آخريته، وما ثم إلا عينه، فأوليته عينه، وآخريته عبده، وهو محبوبه، فقد تداخلت صفاته في صفات محبوبه، فإن قلت: عبد. لم تخلص، وإن قلت: سيد. لم تخلص، وأنت صادق في الأمرين، فهذا حكم التداخل"(٣).

(١) الفتوحات المكية ١/ ٢، ولابن تيمية كلام يتعلق بهذه الأبيات يقول فيها:
"ولهذا كان أول ما قاله في الفتوحات المكية التي هي أكبر كتبه:

الرب حق والعبد حق   يا ليت شعري من المكلف؟.
إن قلت عبد فذاك رب   أو قلت رب أنى يكلف؟..

وفي موضع آخر: "فذاك ميت"، رأيته بخطه". الفتاوى ٢/ ٢٤٢
أقول: في طبعة "دار صادر" للفتوحات المكية التي أنقل منها جاء البيت الثاني: "فذاك ميت"، ويبدو أن ابن تيمية وقف على نسخة أخرى فيها: "فذاك رب".. ثم إنه ذكر كذلك أنه وقف على رواية ثالثة، فقال: "وفي موضع آخر رأيته بخطه: "إن قلت عبد فذاك نفي". الفتاوى ٢/ ١١٤، ١١٥، فصارت الروايات ثلاثة: "رب، ونفي، وميت".

(٢) فص حكمة علية، في كلمة إسماعيلية ص٩٢.

(٣) الفتوحات المكية ٢/ ٢٥٦.

علة استحداث هذه المرتبة (الوساطة): للمتصوفة نظرة فلسفية إلى الإله، تقوم على تجريده من الصفات في حال التنزيه، وفي حال أخرى يلبسونه إياها بشرط المشاركة من الموجودات؛ لتكون تلك الصفات هي نفسها صفات للموجودات، خصوصا الإنسان. هذا ما لحظه أبو العلا عفيفي، حين دراسته لفكر ابن عربي، في كتابه: (فصوص الحكم)، حيث قال في مقدمته:

"يمكن النظر للذات الإلهية من وجهين:

- الأول من حيث هي ذات بسيطة، مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية.

- والثاني من حيث هي ذات متصفة بصفات.

وهي من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات، وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر؛ بل منزهة عن المعرفة، فهي أشبه شيء بالواحد، الذي قال به أفلوطين، لا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها، وكل ما يمكن وصفها به سلوب محضة، كما أنها ليست من هذا الوجه إلها على الحقيقة؛ لأن الإله يقتضي المألوه؛ أي يقتضي نسبا وإضافات إلى من هو مألوه له، ولهذا يخطيء ابنُ عربي الغزاليَّ ومن يرى رأيه من الحكماء، الذين يدعون أن الله تعالى يعرف من غير نظر في العالم، فيقول: (نعم تُعرف ذات قديمة أزلية، لا تُعرف أنها إله حتى يُعرف المألوه، فهو الدليل عليه) [الفص الإبراهيمي].

ووجود الذات على الوجه الأول وجود مطلق، ووجودهما على الوجه الثاني وجود مقيد، أو وجود نسبي؛ لأنه وجود الحق متعينا في صور أعيان الممكنات، أو متعينا في هذه النسب والإضافات، المعبر عنها بالصفات.

ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق.

وفي هذا يقول ابن عربي: (فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن؛ [أي المحدثات] ذلك الوصف).

ولكن الصفات عين الذات في نظره ونظر المعتزلة من قبله، فالحق عين الخلق، أو عين الصفات الظاهرة في مجالي الوجود، وهي ليست شيئا زائدا على الذات، بل هي

نسب وإضافات إليها. [الفص الزكرياوي]". (1)

من التحليل الآنف: ندرك علة استحداث هذه المرتبة، التي تتضمن تعطيل الله سبحانه وتعالى عن القيومية على السموات والأرض، إنها:

- اعتقاد تنزه الحق عن تدبير العالم تدبيرا مباشرا، لعدم المناسبة: فهو خالق، وهذا مخلوق.. وهو واجب، وهذا ممكن.!!.

فهذا وجه عدم المناسبة؛ ولأجل أن القيام بذلك يفضي إلى إثبات الحدوث في الذات الإلهية المنزهة عن ذلك، فكان لا بد من واسطة هي التي تقوم بذلك، درءا لهذه المعضلة، وتنزيها للذات الإلهية من النقص.. على حد رأيهم!!.

هذه الواسطة هي النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية عند الحلاج، وهي المطاع عند الغزالي، وهي الحقيقة المحمدية، أو الإنسان الكامل عند ابن عربي والجيلي وغيرهم. (2)
فالواسطة إذن لا بد منها، وبدونها لا يكون للخلق وجود ولا بقاء، هذه هي النتيجة المباشرة لتنزيه الذات الإلهية، على النحو الذي قرره فلاسفة المتصوفة.

– يقول نيلكسون: "وسأعرض هنا للنظرية الباطنية عند الغزالي، فإنه كثيرا ما يشير إلى أسرار، لو رأى من الحكمة أن يبوح بها، وأمن عاقبة إفشائها، لباح بها. وفي كتابه: (مشكاة الأنوار)؛ الذي ألفه في أخريات حياته، يذكر شيئا عن موجود يسميه: (المطاع)؛ يعتبره خليفة الله المدبر الأعلى للعالم..

وذلك أنه يصور الله بصورة الخالق للعالم، ولكنه لا ينسب إليه على الإطلاق تدبير العالم تدبيرا مباشرا؛ لأن الله منزه تنزيها مطلقا، ولما كان تحريك الأفلاك يتنافى مع الوحدة الإلهية، أضاف الغزالي هذه الوظيفة إلى ما سماه: المطاع؛ أي الموجود الذي عن أمره تتحرك الأفلاك، وليس المطاع هو الله، فلابد أن يكون مخلوقا. ولكن من هو، أو ما هو المطاع؟. قيل: إن المراد به القطب، رأس الصوفية. ولكن هذا بعيد كل البعد؛ لأن الغزالي رفض مذهب الإسماعيلية الإمامية من الشيعة، لا يقول بنظرية القطبية الصوفية، التي يقال إنها مأخوذة عن الإسماعيلية، أما أنا فأميل إلى الاعتقاد بأن نظرية الغزالي في

(1) ص٢٩.
(2) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٤٧.

المطاع، تتفق مع نظريات المتأخرين من الصوفية، وأن المطاع يمثل الصورة المثالية التي يسمونها الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي: الإنسان السماوي، الذي خلقه الله على صورته، ويعتبرونه قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم وحفظه".(١)

- ويقول محمد عابد الجابري مؤكدا هذا الرأي: "ينطلق المتصوف من أن الله تعالى لا يوصف بوصف، ولا يتصور بالحس، ولا بالعقل، ولا يقبل التعرف ولا التحديد، فهو هوية مطلقة، وتلك فكرة الإله المتعالي الهرمسية، وذلك هو التوحيد عند العرفانيين عموما، فالله عندهم: أحد؛ ولا يقولون: واحد؛ لأن الواحد يستدعي الاثنين، وهما معا يستدعيان الثلاثة.. إلخ. وإذن فرتبة الله عندهم هي: الأحدية؛ وهي نوع من الوحدة، لا توصف، ولا يعبر عنها".(٢)

- وقبلهم ذكر هذا ابن خلدون، فقال: "وقد أشار ابن سينا في كتاب: (الإشارات)، في فصول التصوف منها فقال: جل جناب الحق، أن يكون شرعة لكل وارد، أو أن يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد".(٣)

وقد صرح الصوفية بهذه الفكرة، فقد نقل التهانوي عن ابن عربي قوله: "ولولاه من حيث برزخيته، التي لا تغاير الطرفين، لم يقبل شيء من العالم المدد الإلهي الوحداني، لعدم المناسبة والارتباط، ولم يصل إليه"(٤).

أي عدم المناسبة بين العالم والإله سبحانه وتعالى.

تلك هي علة الوساطة إذن، فأين ذلك من ميزان الحقيقة؟.

الأحدية في مفهومهم: تجريد الذات من النسب والإضافات (الأوصاف)، وآخر مراحل الفناء ألا يرى الفاني إلا ذاتا مجردة من كل الصفات.. فالإله بهذا الحد لا وصف له، وهو غير محسوس، ومن كان هذا حاله، فلا يمكن له أن يباشر التدبير، فخصيصته هوية مطلقة، وهذا عندهم غاية التنزيه.

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٤٦، ١٤٧.
(٢) بنية العقل العربي ص٣١٤.
(٣) مقدمة ابن خلدون ص٤٧٣.
(٤) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٤.

ومثل هذا الكلام المغرق في الخيال، ما هو إلا تعبير فلسفي محض، كان سببا في مشاكل كثيرة، يعرفها من تأمل الردود على نفاة الصفات من: باطنية، وفلاسفة، وجهمية، ومعتزلة، وأشعرية، على اختلاف مراتبهم، والصوفية تجهموا في هذا الباب، حيث وافقوا الجهمية في إثبات ذات مجردة من دون أسماء وصفات.

ومع كونه صادرا ممن وصفوا بأنهم عظماء أذكياء، إلا أن فيه من المغالطة للعقل، ما يكشف اعتلال كثير من المفاهيم العقلية الصحيحة عند هؤلاء: فافتراض ذات مجردة من الصفات في الذهن أمر ممكن، فما في الذهن غير محدود، والمهم: أنه ليس كل ما في الذهن، فبالضرورة أن يكون في الخارج، فظهور الشيء ووجوده مشروط بشروط، لا يشترط مثلها في التصورات الذهنية.

فإن كان الذهن يقبل أن يتصور ذاتا مجردة من الصفات، فإن الوجود في الخارج يرفض ذلك ألبتة، فلا ذات إلا بصفات، ولا صفات إلا بذات؛ وإذا كان كذلك، فإن الذات إذا لم تكن لها صفات، فهي غير موجودة، ولو سميت: هوية مطلقة، أو أحدية، أو غير ذلك.

هذه هي الحقيقة، ومن كان في شك، فليأتنا بذات مطلقة، ليست لها أية صفة، نشاهدها ونراها؛ فإن منع ذلك في الشهادة، وادعاها في الغيب، ليصح دعواه في حق الله تعالى، فما قوله بأصح من قول المعارض، الذي يمنع ذلك في الغيب، فهي أقوال، والأمر غيب، وإذا لم تقم أدلة صحيحة، وإلا فلغو، بل الدليل الصحيح يمنع ذلك حتى في الغيب، فلو كانت ذاتا مجردة لما صح في الشاهد أي دليل عليها، فليس في الشهادة ذات مجردة من كل الصفات، فإذا لم يكن في الشهادة إلا الذات مع الصفات، والشهادة تدل على الغيب(١)، فإن نتيجة ذلك أن الغيب كذلك ليس فيه إلا الذات مع الصفات.

إن ما في الغيب من أمور: إما أنها أمور لا تدركها العقول، أو لا تعلمها، لكن قطعا ليس فيها ما تحيلها، فالمحال ليس له مكان في كلام الله تعالى وخبره، سواء عن نفسه (ذات مجردة) أو خلقه.

فإن زعم أن الدليل هو التنزيه ونفي التشبيه والتجسيم.. فجوابه: أن هذا هو

(١) أي ما في الغيب له مثال من الشهادة، يشبهه من بعض الوجوه، كالنعيم والعذاب، وكصفات الله تعالى.

عمدة أهل التعطيل، وعليه بنوا نفي الصفات، وأولوا النصوص، وحرفوها!!.

وأصل دائهم: أنهم شبهوا، ثم عطلوا، نظروا في صفات الله تعالى وجعلوها مثل صفات الخلق، فحملهم ذلك على التعطيل.

ودواؤهم: أن يتركوا التشبيه، ويثبتوا الصفات على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى، فكل موجود له صفات تخصه تتلاءم مع كينونته وماهيته، وإذا صح الفرق في الصفة الواحدة بين المخلوقات، فأولى أن يصح في الفرق بين الخالق والمخلوق، وقد قال تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (سورة الشورى)، فنفى المماثلة، وفي هذا رد على المشبهة، وأثبت الصفة، وهذا رد على المعطلة.

فما من وجه يسعى به هؤلاء لإثبات دعواهم، إلا وله رد يدحض قولهم، ويكفي في ذلك كله، أن قولهم هذا ليس هو قول أهل الإسلام، من الصحابة والتابعين ومن تبعهم، أهل القرون الثلاثة المفضلة، ولا يعرف في النصوص شيء يدل عليه، بل على عكسه، وإنما هو قول استقاه هؤلاء من الفلاسفة. قال ابن خلدون عن رأي الفيلسوف ابن سينا في هذا: "وقد أشار ابن سينا في كتاب: (الإشارات)، في فصول التصوف منها فقال: جل جناب الحق، أن يكون شرعة لكل وارد، أو أن يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد" (١).

وإذا ثبت أن الله تعالى ليس ذاتا مجردة من الصفات، وليس هوية مطلقة، بل له الصفات الكاملة، على الوجه اللائق به، لا يشبه فيها صفات البشر، انتفت العلة التي لأجلها نفوا تدبير الله تعالى للكون، لكن ما تقول في قوم جعلوا إلههم هو ذلك الذي لا صفة له، ثم وهبوا كافة صفاته وأسمائه إلى بعض خلقه، وحملوه تدبير شئون الكون، يزعمون أنهم بذلك يوقرونه، ويعظمونه، وينزهونه ؟!!.

والله تعالى يقول في كتابه: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ (سورة يونس).

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص٤٧٣.

وفي آيات كثيرة في هذا المعنى، ينسب الله تعالى إلى نفسه تدبير الكون، ولم ينسبه إلى أحد من خلقه، ولا في آية واحدة: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ (سورة الأعراف/ ٥٤)، فهو الذي يخلق، وهو الذي يأمر، فهو خالق جميع الخلائق: ذواتهم، وصفاتهم، وأفعالهم؛ لا يشذ من ذلك شيء ألبتة، ثم هو الذي يصرف الأمور، لا غيره، كما قال تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ (سورة الرحمن)، ومعنى ذلك: أنه يجيب الداعي، ويعطي السائل، ويفك العاني، ويشفي السقيم، ويغفر الذنب، ويحيي ويميت، ويربي الصغير، ويعتق الرقاب، ويرفع قوما، ويضع آخرين.. إلخ (١).

وليس في النصوص شيء يدل على أن الإنسان، مهما بلغ به التفضيل والتقريب، أنه يفعل شيئا من ذلك، بل فيها عكس ذلك، فيها عجزه، وضعفه، وفقره إلى مولاه.

يناسب هذا المقام ذكر استشكال أورده ابن أبي العز الحنفي؛ إذ قال: "ومن أعجب العجب: أن من غلاة نفاة الصفات الذين يستدلون بهذه الآية الكريمة على نفي الصفات والأسماء، ويقولون: واجب الوجود لا يكون كذا، ولا يكون كذا؛ ثم يقولون: أصل الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة؛ ويجعلون هذا غاية الحكمة ونهاية الكمال الإنساني، ويوافقهم على ذلك بعض من يطلق هذه العبارة، ويروي عن النبي ﷺ أنه قال: (تخلقوا بأخلاق الله) (٢)، فإذا كانوا ينفون الصفات، فبأي شيء يتخلق العبد على زعمهم؟" (٣).

نعم هو مشكل، وتناقض من المتصوفة، فكثير منهم قد تلبس بالعقيدة الأشعرية، كالقشيري والغزالي، وبعضهم تلبس بالاعتزال، وهذه الفرق من نفاة الصفات إلا سبعا،

---

(١) تفسير ابن كثير ٧/ ٤٧٠.

(٢) قال الألباني عن هذه الأثر: "لا نعرف له أصلا في شيء من كتب السنة، ولا في الجامع الكبير للسيوطي، نعم أورده في كتاب: تأييد الحقيقة العلية، (ق٨٩/ ١) لكنه لم يعزه لأحد" شرح الطحاوية ص ١٢٠.. وقد نقل الدكتور عبد الرحمن المحمود عن ابن تيمية قوله في هذا الأثر: "هذا اللفظ لا يعرف عن النبي ﷺ في شيء من كتب الحديث، ولا هو معروف عن أحد من أهل العلم، بل هو من الموضوعات عندهم" انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٩٧١ حاشية (١). وانظر: بدائع الفوائد ١/ ١٦٤، عدة الصابرين ص٣٦، المقصد الأسنى للغزالي ص٢٠، معجم المناهي اللفظية لبكر أبو زيد ص١١١، المحاضرة الدفاعية لمحمد أمان الجامي.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ص١١٩، ١٢٠.

فإذا كان الرجل أشعريا صوفيا، فإن أشعريته توجب عليه التأويل ونفي الصفات، وصوفيته توجب إثبات الصفات للتخلق بها، لتحصيل غاية التصوف، وهذا هو التناقض.

وجوابه: إن هؤلاء لا يخفاهم مثل هذا التناقض، لكنهم يعتقدون أن التخلق يكون في أول الأمر، حين المجاهدة والرياضة، والصفات في هذه الحال ثابتة غير منفية، حتى إذا بلغ المريد نهاية المرحلة، حينئذ تنتفي الصفات، فلا يرى إلا ذاتا مجردة، بها يتصل ويتحد، وهي حالة الفناء التي لا يشهد فيها شيئا مع الله تعالى، حتى هو لا يشهده إلا ذاتا مجردة.

إذن إثباتهم الصفات من حيث البداية، أما النفي فمن حيث النهاية، وبهذا يزول الإشكال.

* * *

المبحث الثاني

وساطة الإنسان الكامل للحق

أولا: وساطته في التعرف على الحق، وإيجاد الكون.

هذا الوسيط له وظيفتان مهمتان، نخصهما بالذكر، لما لهما من قيمة صوفية كبيرة:

الأولى - وساطته في تعرف الحق إلى الخلق.

الثانية - وساطته في خلق الله العالم.

قبل الشروع في الكلام عن هذه الوظائف ينبغي أن نتذكر أن الإنسان الكامل على مرتبتين:

المرتبة الأولى - التعين الأول، وهو الحقيقة المحمدية (القطب الأكبر).

المرتبة الثانية - وهو الذي تتمثل فيه الحقيقة المحمدية (القطب الأصغر).

الوظيفة الأولى - وساطة الإنسان الكامل في تعرف الحق إلى الخلق.

مضى الكلام عن الوظيفة الأولى منثورا في مواضع، وفي مثال الكنز خاصة، في مبحث: (معنى جمع الإنسان الكامل الحقائق الإلهية)[١]، وخلاصته كما في الأثر الصوفي: أن الإله أراد أن يُعرف، فخلق الإنسان الكامل، وأعطاه صورته؛ أسماءه وصفاته، ليكون مثالا له، به يتعرف الخلق إليه. ثم إنها مشتركة بين المرتبتين، فكل الأقطاب الصغرى لها الوساطة في التعرف إلى الحق، وإن كان هذا لا يلغي كون القطب الأكبر والحقيقة المحمدية في ذاتها، أحسن وأرقى وأعلى وساطة لتعرف الخلق على الحق، وقد ظهرت في صورة الأنبياء، وأكمل ذلك في صورة النبي محمد ﷺ تحديدا، فهو أكمل مظهر للحقيقة المحمدية.

وقد جاءت الإشارة سابقا، في مبحث: (أول موجود) [٢]، إلى النص الصوفي: (كنت كنزا خفيا..)، وهو عمدتهم في إلحاق هذه الوظيفة بهذا الموجود الأول خاصة، وكل من يتمثل فيه عامة، في كل زمان ومكان، والمحور في هذه الوظيفة كونه على الصورة

---

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.

(٢) انظر: ص من هذه الرسالة.

الإلهية، بأسمائه وصفاته، فمن عرفه عرف الله تعالى، ولهذا قال في الفصوص:

"قال سهل: إن للربوبية سرا، وهو أنت - يخاطب كل عين - لو ظهر لبطلت الربوبية"[(١)] وقال أيضا: "وخاطب الله الإنسان فقال: لا أعرف إلا بك، كما أنك لا تكون إلا بي، فمن عرفك عرفني"[(٢)].

فالسر إذا ظهر بطلت الربوبية، فالربوبية لله تعالى، والسر: أن الإنسان الكامل الخليفة له هيمنة كاملة على الكون، وتصريف شئونه، هو القائم بذلك؛ أي هو القائم بالربوبية، فالربوبية هي الهيمنة والتصريف، فإذا كانت للإنسان الكامل بمقتضى الخلافة، فهو الرب إذن، فمن عرف ذلك بطلت عنده ربوبيته سبحانه، لتحل محلها ربوبية الإنسان الكامل الخليفة المستخلف، فإذا كانت هذه هي النتيجة، فإنها شيء غير ما يتبادر إلى الذهن.

وإنما الذي يتبادر إلى الذهن من تلك الأقوال: أن معرفة الله تعالى في كونه ربا خالقا مدبرا، وسائر أوصافه، لا تتأتى إلا من خلال معرفة الإنسان الكامل، لكن النتيجة الآنفة تظهر شيئا آخر، وهي النتيجة القائمة على الحقائق السابقة، من تجريد الحق سبحانه من صفاته، وإلحاقها بالإنسان الكامل، إنها تبين أن معرفة الإنسان الكامل، تبطل ربوبية الله تعالى، وإلهيته، وقدرته، وإرادته.. إلخ. فكل هذه الصفات ستكون للإنسان الكامل، وأما الرب جل شأنه، فإنه سيعطل منها، بدعوى التنزيه.!!.

تلك هي النتيجة. فكون الإنسان على صورة الإله، له صفاته وأسماؤه، يلزم منه: أن يكون له كل خصائص الربوبية والألوهية؛ وإذا كان كذلك لزم منه أن يكون الإله والرب.!!.

فالواقع أن الصوفية عطلوا الرب سبحانه من خصائصه وأوصافه، وجعلوه أحدا، منزها من كل المتعلقات، مجردا من النسب والإضافات،[(٣)] وتلك من معاني الفناء، وبذلك فلن يكون له شيء من خصائص الربوبية، من خلق وتدبير.. إلخ، بل لذلك

---

(١) فصوص الحكم ص٩٢

(٢) فصوص الحكم ص٩٠، وانظر: التصوف في الإسلام ص١٧٧، ١٧٨.

(٣) تقدم الكلام عن هذا في المبحث الأول، من هذا الفصل، في فقرة: علة استحداث هذه المرتبة.

الوسيط، وهذا هو ما يقوله هؤلاء ؟!!.وهذا يتأكد بما نورده عن حقيقة الوظيفة الثانية.

الوظيفة الثانية – وساطة الإنسان الكامل في إيجاد الكون.

الوظيفة الثانية يختص بها الإنسان الكامل، الذي هو القطب الأكبر والحقيقة المحمدية، دون الإنسان الكامل الذي هو القطب الأصغر، الذي تتمثل فيه الحقيقة المحمدية؛ ذلك لأنه هو التعين الأول، الصادر عن الله تعالى، فكل الحقائق الكونية، العلوية والسفلية، إنما هي صادرة عن الحقيقة المحمدية، على أنه لا مانع من أن يكون القطب الأصغر له المزية نفسها، باعتبار أن الحقيقة المحمدية قد تمثلت فيه وحلت، فصار له من الأوصاف والخصائص ما للتعين الأول، الذي هو الحقيقة المحمدية، على سبيل التبعية.

وهنا الإنسان الكامل الخليفة: مصدر الخلق؛ فهذه الوظيفة من أخص صفات الله تعالى، قال تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ (سورة النحل)، وسلبها منه وإلحاقها بالإنسان الكامل، سلب لقدرة الله تعالى، وهذا بعض نصوصهم في هذا المعنى:

١- يقول ابن عربي: "الأول وحده خليفة الحق، وما ظهر عنه من أمثاله في عالم الأجسام، فهم خلفاء هذا الخليفة، بدل عنه"[(١)].

٢- وقال ابن فارض في تائيته:

وروحي للأرواحي روح وكل ما	ترى حسنا في الكون من فيض طينتي
ولولاي لم يوجد وجود ولم يكن	شهود ولم تعهد عهود بذمة
فلا حي إلا عن حياتي حياته	وطوع مرادي كل نفس مريدة[(٢)]

٣- يقول الجيلي: "أعلم أن هذا الملك هو المسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية، نظر الله تعالى إلى هذا الملك بما نظر به إلى نفسه، فخلقه من نوره، وخلق العالم منه، وجعله محل نظره من العالم، ومن أسمائه: أمر الله"[(٣)].

وقال: "ويكون للإنسان الكامل فراغ من متعلقاته، كالأسماء والصفات، فلا يكون

---

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٢٨٠.

(٢) التائية الكبرى المسماة بنظم السلوك ص٤١، ٦١.

(٣) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ٢/ ١٥.

له إليهم نظر، بل متجرد عن الأسماء والصفات والذات، لا يعلم في الوجود غير هويته، بحكم اليقين والكشف، يشهد صدور الوجود أعلاه وأسفله منه، ويرى متعددات أمر الوجود في ذاته، كما يرى أحدنا خواطره وحقائقه" (١)

٤- قال ابن خلدون: "وأول مراتب التجليات عندهم:تجلي الذات على نفسه، وهو يتضمن الكمال بإفاضة الإيجاد والظهور، لقوله في الحديث الذي يتناقلونه: (كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني)، وهذا الكمال في الإيجاد المتنزل في الوجود، وتفصيل الحقائق، وهو عندهم عالم المعاني والحضرة الكمالية والحقيقة المحمدية، وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين والكمل من أهل الملة المحمدية، وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية، ويصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى، الهبائية، وهي مرتبة المثال، ثم عنها العرش، ثم الكرسي، ثم الأفلاك، ثم عالم العناصر ثم عالم التركيب، هذا في عالم الرتق، فإذا تجلت فهي في عالم الفتق، ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرات" (٢).

ومما استدلوا به على هذه الدعوى (حديث جابر) (٣)، ونصه: "إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور في القدر حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم، ولا جني ولا إنسي، فلما أراد أن يخلق الخلق، قسم النور أربعة أجزاء: فخلق من الجزء الأول: القلم. ومن الثاني: اللوح. ومن الثالث: الجنة والنار..".

ففي أقوالهم الآنفة، وفي هذا الأثر: أن الأول خليفة الحق، والحقيقة المحمدية، والنور المحمدي، هو أول موجود، وعنه ظهرت بقية الموجودات، وقد تقدم بيان بطلان الأثر (٤).

ولا ينفع قولهم: لم نعطل الرب من صفة الخلق، بل خلق الخلق بوساطة، فهو الذي أمر.لأنهم يقولون أيضا: إن الرب منزه عن التدبير المباشر، لاستحالة ذلك مع أحديته.

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ٢/ ٧٧.
(٢) المقدمة ص٤٧١.
(٣) انظر: المعجم الصوفي ١/ ٣٤٨.
(٤) انظر ص من هذه الرسالة.

كما تقدم الكلام على ذلك في مبحث: (علة الوساطة) (١)، وإذا كان ذلك محالا عليه لأجل التنزه، فهو تعطيل صريح لصفة الخلق، وبل ولصفة القدرة، ونصوصهم شاهدة بأن الله تعالى لم يخلق الخلق، بل الخلق صدر عن فكرة وإرادة منه، بما في ذلك الإنسان، كما في نص الحلاج وابن عربي وغيرهما.

ثانيا – وساطة الإنسان الكامل في القيومية على الكون (الخلافة).

(الخلافة) هي المصطلح الذي يمثل هذه الوساطة، وللصوفية أدلة يستندون إليها لتأكيد مهام هذا الخليفة، تلك المهام ربوبية محضة، كما تقدم بيان ذلك.

١- **الخلافة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى.** أقرب مصطلح يصدق إطلاقه على هذه الوظيفة هو: الخلافة؛ فالإنسان الكامل مستخلف، استخلفه الله تعالى، ليقوم بمهمة تعريف الحق إلى الخلق، مستغلا في هذه المهمة صورته، التي احتوت الأسماء والصفات الإلهية بتمامها، ويقوم مع ذلك بمهمة حفظ الكون وتدبيره.

ومرتبة الخلافة هذه، من المصطلحات الصوفية، يقول ابن عربي:

إن الخليفة من كانت إمامته   من صورة الحق والأسماء تعضده (٢)

وقد ضرب ابن عربي مثال (الإبدار)، لبيان معنى الخلافة وطريقة حصولها، وحاصله: أنه يقارن علاقة الحق بالخليفة، بعلاقة الشمس بالبدر، فنور الشمس يظهر في البدر، فينيره، فيرى الشمس نفسه في مرآة البدر، على حد تعبيره !!؛ فالشمس هو المستخلف (الله)، والبدر هو الخليفة (الإنسان الكامل).

ثم إن الحق علّم هذا الخليفة المستخلف منه: جميع الأسماء، وأسجد له الملائكة، فهم إلى الحق يسجدون؛ لأن الخليفة يظهر بصورة من استخلفه، ولذلك، فله الحكم والأمر.

ولو عكس المثال، ليكون الحق هو البدر، والشمس هو الإنسان الكامل أو الخليفة: صح، باعتبار أن الحق مرآة العالم والإنسان؛ والنتيجة أن حكم الخليفة هو حكم الحق، كما أن صورته صورة الحق. يقول ابن عربي: "الإبدار الذي نصبه الله مثالا في العالم

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.
(٢) الفتوحات المكية ٤/ ٤.

لتجليه بالحكم فيه، فهو الخليفة الإلهي، الذي ظهر في العالم بأسماء الله وأحكامه، والرحمة والقهر والانتقام العفو، كما ظهر الشمس في ذات القمر، فأناره كله، فسمي بدرا، فرأى الشمس نفسه في مرآة ذات البدر، فكساه نورا سماه به بدرا، كما رأى الحق في ذات من استخلفه، فهو يحكم بحكم الله في العالم، والحق يشهده شهود من يفيده من نور العلم، قال تعالى:﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (سورة البقرة/ ٣٠) وعلمه جميع الأسماء، وأسجد له الملائكة؛ لأنه علم أنهم إليه يسجدون، فإن الخليفة معلوم أنه لا يظهر إلا بصفة من استخلفه، فالحكم لمن استخلفه، قال الحق لأبي يزيد في بعض مكاناته مع الحق: اخرج إلى الخلق بصفتي، فمن رآك رآني، ومن عظمك عظمني. فتعظيم العبيد لا لنفوسهم. فهذا سر الإبدار، فنصب الله صورة البدر مع الشمس مثلا للخلافة الإلهية، وأن الحق يرى نفسه في ذات من استخلفه، على كمال الخلقة، فإنه لا يظهر إلا في صورته، وعلى قدره، ومن يرى الحق مرآة العالم، وأن العالم يرى نفسه فيه، جعل العالم كالشمس والحق كالبدر، وكلا المثلين صحيح"(١).

إن الفكرة الصوفية حيال قضية الخلافة والولاية واضحة متفقة، فقد مر ذكر مرتبتين يختص بهما الإنسان الكامل:

الأولى منها هي: التعين الأول. تمثلها الحقيقة المحمدية، التي لها الوساطة الفعلية الحقيقية بين الحق والخلق؛ لكونها تمثل حقيقة الذات الإلهية، بما تحوي من أسماء وصفات إلهية.

الثانية وهي التي تتمثل فيها: الحقيقة المحمدية. وهي دون الأولى في المرتبة، وتستمد منها.

ومن المرادفات لهاتين الحقيقتين: القطبية الكبرى والصغرى. وعند ابن عربي مصطلحان آخران في المعنى هما: الإنسان الكلي، والإنسان الكامل؛ فالأول يرادف الحقيقة المحمدية والقطبية الكبرى، والثاني يرادف القطبية الصغرى، وهنا ننبه إلى أن مصطلح الإنسان الكامل قد يطلق ويراد به الحقيقة المحمدية ذات التعين الأول، ومرتبة القطبية الكبرى، باعتبار أن هذه المرتبة أول ما وجدت كانت على هيئة صورة الإنسان،

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٥٥٦.

فصح بذلك إطلاق هذا المصطلح مع إرادة الإنسان الكامل، وعلى ذات النسق الآنف، فإن للخليفة مرتبتان:

الأولى – مرتبة الخلافة. التي تقابل وترادف الحقيقة المحمدية، أو القطبية الكبرى.

الثانية – مرتبة خلفاء الخليفة. التي ترادف القطبية الصغرى، والإنسان الكامل بالمعنى الثاني.

ولتوضيح هذه المرتبة الثانية يلجأ ابن عربي للأمثلة: الحبة، والظل. وقد تقدما حين الكلام عن منزلة الإنسان الكامل من الحق، أما هنا فإنه يستعملهما لبيان منزلة الخلفاء من الخليفة المستخلف، فإذا كانا استعملا هناك لبيان تطابق الصورتين، هنا أيضا استعملا للغاية ذاتها، تطابق صور الخلفاء لصورة الخليفة المستخلف، يقول ابن عربي:" فالكامل من الخلفاء كالحبوب من الحبة، النوى من النواة، والبزور من البزرة، فيعطي كل حبة ما أعطته الحبة الأصلية لاختصاصها بالصورة على الكمال، وما تميزت إلا بالشخص خاصة، وما عدا الخلفاء من العالم فلهم من الحق ما للأوراق والأغصان والأزهار"(١).

ويقول:"الإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية لم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون بدلا من الحق، ولهذا سماه خليفة، وما بعده من أمثاله خلفاء له، فالأول وحده خليفة الحق، وما ظهر عنه من أمثاله في عالم الأجسام، فهم خلفاء هذا الخليفة وبدل منه، في كل أمر يصح أن يكون له"(٢).

ويقول في مثال الظل:"الإنسان الكامل خليفة الإنسان الكلي، الذي هو ظل الله في خلقه من خلقه، فعن ذلك هو خليفة، ولذلك هم خلفاء عن مستخلف واحد، فهم ظلاله للأنوار الإلهية التي تقابل الإنسان الأصلي"(٣).

يطلبها العالم الذي ولاه عليه الحق سبحانه"[1].

٢- طرق الاستدلال لهذه الخلافة.

يرجع الصوفية بهذه الميزة للإنسان الكامل، وما فاز به من اختصاصات إلهية، تستحيل نسبتها إلى المخلوقين في حكم العقل إلى حكم التمليك الإلهي. وهو إعطاؤه (كن)، ليكون التصرف والتدبير وفق القدرة الإلهية متاحا له، والمقصود بـ(كن)، هو ما ورد في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ ﴾ (سورة النحل).

وقد تنوعت أساليب التعبير عن هذا المعنى على النحو التالي:

١- أن الله تعالى أعطاه (كن) التمليك الإلهي، كما عبر أبو طالب وابن عربي.

٢- أن الإرادتين اتحدتا: إرادة الإله، وإرادة الولي، كما هو قول الجيلاني.

٣- اتفاق القدر في إرادة الولي مع إرادة الإله، كما هو قول السلمي.

وكلها تنصرف في مجرى واحد، وتتفق مع الاعتقاد الصوفي في الإنسان الكامل، من حيث إن له كل الأسماء والصفات الإلهية، وينبني على ذلك: أن له كذلك كافة الأحكام الإلهية.

والشيء المستفاد من هذه التقريرات: أن هذه المرتبة وما تتبعها من مهام، إنما هي موهبة من الله تعالى، أعطيها الخليفة الذي هو الإنسان الكامل، ليقوم بمهمة الخلافة في الأرض، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (سورة البقرة/ ٣٠)، ونحوه، وهذا يعني أن من الممكن أن يسلب هذه المرتبة وتلك المهمة، يقول ابن عربي: "فهم لهم مالكون، فملكوها بتمليك الله، بخلاف الإنسان الحيواني، فإنه يملكها عند نفسه بنفسه، غافلا عن إنعام الله عليه بذلك، فيتصرف في المخلوقات الإنسان الحيواني بحكم التبعية، ويتصرف الإنسان الكامل فيها بحكم التمليك الإلهي، فتصرفه بيد الله، وبمال الله الذي آتاه، كما قال تعالى آمرا في حق المماليك: ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾

(١) الفتوحات المكية ٤/ ٣.

(سورة النور/ ٣٣)"[1].

ويقول: "فإذا أقامك الحق في العبودة المطلقة، التي ما فيها ربوبية، فأنت خليفة له حقا؛ فإنه لا حكم للمستخلف فيما ولي فيه خليفة عنه جملة واحدة، فاستخلفه في العبودة، فلا حظ للربوبية فيها؛ لأن الخليفة استقل بها استقلالا ذاتيا، فهو بيد الله، وفي ملك الله، قال تعالى: ﴿ سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ ﴾ (سورة الإسراء/ ١) فجعل عبدا محضا، وجرده عن كل شيء، حتى عن الإسراء، فجعله يسري به، وما أضاف السرى إليه"[2].

وفي استدلالهم بآيات الخلافة، وإطلاقهم أن الخليفة يعطى (كن): دلالة على استنادهم على نصوص الوحي في الاستشهاد لهذا المعنى، لكن دون تطابق في حقيقة الأمر، كما هو الحال في كثير من الكلمات الشرعية، بل واللغوية، وقد مر معنا شيء من هذا.

يقول ابن عربي: "ولم يرد نص عن الله ولا عن رسوله في مخلوق أنه أعطي (كن)، سوى الإنسان خاصة، فظهر ذلك في وقت النبي ﷺ في غزوة تبوك، فقال: (كن أبا ذر)[3]؛ فكان أبا ذر، وورد في الخبر، في أهل الجنة، أن الملك يأتي إليهم فيقول لهم بعد أن يستأذن في الدخول عليهم، فإذا دخل ناولهم كتابا من عند الله، بعد أن يسلم عليهم من الله، فإذا في الكتاب لكل إنسان يخاطب به: (من الحي القيوم الذي لا يموت، إلى الحي القيوم الذي لا يموت، أما بعد: فإني أقول للشيء كن فيكون، وقد جعلتك تقول للشيء، كن، فيكون)؛ فقال ﷺ: (فلا يقول أحد من أهل الجنة للشيء كن إلا ويكون)[4]، فجاء بشيء، وهو من أنكر النكرات"[5].

ومن الظريف أن الصوفية يعلنون استغناءهم عن هذه المرتبة: مرتبة الخلافة؛ وما يتبعها من مهام، ويعبرون عن رضاهم التنازل عنها بعد أن أعطوا (كن)، وكأنهم شعروا

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٢٩٥.
(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٣٧٠، ٣٧١.
(٣) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين ٣/ ٥٢، ورواه مسلم في الصحيح، كتاب التوبة، باب: حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، بلفظ: (كن أبا خيثمة) ٤/ ٢١٢٢.
(٤) لم أعثر عليه، ومعناه باطل، فإن مما اختص الله تعالى به، قوله للشيء: (كن). فيكون.
(٥) الفتوحات المكية ٣/ ٢٩٥.

بالعجز عن تحقيق الآمال الصوفية المتمثلة في مرتبة الخلافة، التي نتحدث عنها، فافتعلوا هذا المخرج.!!

وسموا مخرجهم هذا بمقام:(ترك الكرامات)..؟!!.

يقول البسطامي:"يريني الحق الآيات فلا ألتفت لها" وهو يشير إلى هذا المقام، وهذا ما عنون له ابن عربي بقوله: "مقام ترك الكرامات". ومما جاء فيه: "أن الولي يجب عليه ستر الكرامات، وأن ذلك هو مذهب الجماعة".

قال: "ثم إن ترك الكرامة قد يكون ابتداء من الله تعالى، وهو أنه عز وجل لا يمكن هذا الولي في نفسه من شيء من ذلك جملة واحدة، مع كونه عنده من أكابر عباده، وقد يكون هذا الولي أعطاه الله تعالى فيه نفسه التمكن من ذلك، فيترك ذلك كله لله تعالى، فلا يظهر عليه منه شيء أصلاً".

يضرب لذلك مثلا سيده أبو السعود بن الشبل [1] عاقل زمانه، وقد سأله بعض من لا يكتمه حاله شيئا: هل أعطاك الله التصرف؟. وهو أصل الكرامات، فقال: "نعم منذ خمس عشرة سنة، وتركناه تظرفا، فالحق يتصرف لنا" [2].

فههنا أمران:

الأول – أن الصوفية يعتقدون في الولي أنه يعطي التصريف في أمر الكون.

الثاني – أنه يرد ذلك ولا يقبله، رضا بتصريف الحق له.

وهذا الذي ذهب إليه ابن عربي لم يكن بدعة من الأمر، بل سبقه إليه أبو طالب. [3] فهو يقرر أن الله يعطي (كن) وهي علامة التصرف في الكون للأولياء، ويأمرهم أن يقولوا: (كن) في كل شيء، ولو كان في أمر الساعة بمنع إقامتها، لكن يستثني شيئا يرجوهم فيها، وهو أن لا يقولوا: (كن) في كشف الغطاء عن النيران والجنان، وأن لا يظهروا ما في الحكمة إخفاؤه، من القضاء المبرم، والقدر المحتوم؛ لكيلا يؤدي إلى هلكة

(١) أبو السعود بن شبل البغدادي، أجل أتباع عبد القادر الجيلاني، وابن عربي يقدمه عليه، ترجم له المناوي ولم يذكر تاريخ مولده أو وفاته. انظر: الكواكب الدرية(الطبقات الكبرى) ٢/ ٢٠٨-٢١٠

(٢) الفتوحات المكية ٢/ ٣٧٠.

(٣) انظر: قوت القلوب ٢/ ٨١، ٨٢.

الأنام، وسقوط الأحكام، ثم إن هؤلاء الأولياء يستجيبون له أحسن استجابة، ويردون (كن) إليه أسرع رد، رضى بقضائه وتصريفه عن تصريفهم، فيشكر الله لهم ذلك، هكذا زعم..؟!!. يقول:

"فلا تنكرن من هذا شيئا؛ فإنه يعطي المحبوب في الدنيا أول عطاء أهل الجنة في الآخرة وهو (كن) فيزهدون في ذلك لأجل بقائه، ويكرهون ذلك لحبه، قد جاوزوا معارف من سواهم، فإذا أعطاهم (كن) أمرهم أن يقولوا: (كن) في أمر الساعة، ولا يقولوا: (كن) في كشف الغطاء عن النيران والجنان، وما وراءها من الكون والمكان للعيان قبل اللقاء، وإن كانت ظاهرة لباطن، إلا أنها مستورة بالصنع للإيقان، مقطوع عنها الوهم، راجع عنها الفكر والهم، وسألهم أن لا يظهروا ما في الحكمة والعقل إخفاؤه؛ لأن إظهاره لا يصلح للخلائق، ولا يستقيم عليه أمر المملكة، ولا ينتظم به التدبير، لما سبق من التقدير، وفيه سقوط الأحكام ووقوع الهلكة للأنام.

فإذا رأوا ذلك منه وما قد استثناه عليهم منها استجابوا له أحسن استجابة، وردوها إليه أسرع مرد، وأبلغه في مرضاته، وهو أن يتركوا إظهار شيء لإظهاره، ويزهدوا في كل معنى منها لوجهه، ورضوا بتصريف قدرته في مجاري حكمته، وهذا غاية الجهد ونهاية الزهد والحب، فيشكر لهم ذلك أحسن شكر، ويدخر لهم عنده أفضل ذخر" [1].

ويورد قصصا في ذلك عن سهل وغيره أنه قال: "إن لله عبادا لو سألوه أن لايقيم الساعة لم يقمها، ولكن لا يفعلون؛ لأنهم لا يحبون ما لا يحب" [2].

فهذا الذي ذكره يوافق تماما ما يقرره ابن عربي، ويوافق القصة التي أوردها عن سيده أبي السعود، في أنه ترك التصرف تظرفا ورضا بتصريف الحق، يقول: "واعلم أن العبد إذا بلغ من الله تعالى هذه المكانة حتى يعطيه (كن) اقتضته الحال أن يقول: وفقني لما تحب واعصمني مما تكره .. وإذا أجابه الله إلى ذلك سكت فلم ينطق، وسلم ورضي بالتدبير فأطرق؛ لأن الذي يحب الله تعالى يحب أن تكون الأمور على ما هي عليه؛ لأنها

(١) قوت القلوب ٢/ ٨١، ٨٢.

(٢) قوت القلوب٢/ ٨٢، وانظر الإحياء ٤/ ٣٧٦.

عن تدبير يظهر بمعاني الخير والشر؛لأنه تولى التدبير بنفسه، كما استوى على العرش بوصفه، ولم يجعل على العباد تدبير الملك، إنما جعل عليهم الصبر والرضا للملك، فمرجع العبد إلى صمت، والأدب في نفوذ المراد كما كان، وترك العبد الفضول والاعتراض".(١)

إن أبرز مظاهر ولاية الصوفي العارف أن يعطى (كن) كما صرح بذلك المكي آنفا، ومعنى يعطاه؛ أي يكون في مقدوره أن يكون للشيء: (كن). فيكون، تماما كما جاء في القرآن عن قدرة الله تعالى.

٣-مهام الإنسان الكامل (الخليفة):

إذا كان المكي وابن عربي ذهبا إلى أن أولئك الأولياء يزهدون في (كن) ويقبلون في تصريف الحق لهم، مع أن لهم كلاما في مواطن أخر، فيها التصريح أنهم يتصرفون تصرف الحق، مما يبين أن ادعاءهم الزهد والترك لهذه الكرامة دعوى فارغة.!!؛ فإن غيرهم من الصوفية، من المتقدمين والمتأخرين، لم يذكروا هذا الشأن، بل انتشر عنهم الاعتقاد الكامل في تصرف مشايخهم في الكون وتدبيره.

ففي رأيهم أن الخليفة يعطي كافة المهام الإلهية لتصريف شئون الكون، ليقوم هو بها: فإنهم بعد أن عطلوا الله تعالى من القيومية على السموات والأرض، كان لا بد من قيام واحد أو أكثر بهذه الصفة، لاستحالة قيام الكون بغيرها، بل إنهم ما عطلوا الله تعالى عنه،ا إلا لتتهيأ لهم نسبة التصريف، لمن أنزلوه في مرتبة الإنسان الكامل، فهذه لأجل تلك، فنسبة التصريف إلى الإنسان الكامل الخليفة لم تكن إلا بعد أن نزهوا الله تعالى عن مباشرة القيومية، لعدم المناسبة، على حد زعمهم.

ثم لم يكن بد من القول بأن تصرف الخليفة عين تصرف المستخلف، وكل ما يصدر عنه فهو صادر عن الله تعالى، و (كل) هنا على عمومها، أي تعم ما هو خير، وما هو شر، فكل ذلك عين تصرف الله تعالى، ولو كان في الظاهر تصرف الخليفة.

وستكون إرادته مطلقة، إذا توجهت همته على شيء، فلا بد من حدوثه، كإرادة

(١) قوت القلوب ٢/ ٨٢، ويقول أيضا: "ولا يظهرهم على (كن) حتى ينكشف الكون عن قلوبهم، وفي الكون ما فيه من نفيس الملكوت وعظيم الرغبات مما لا يصلح ذكره".

الله تعالى، له هيمنة مطلقة، وتحكم مطلق، وكل ما يتصور في حق الله تعالى من شئون لتدبير وتصريف الكون، يتصور في حق هذا الخليفة، حذو القذة بالقذة، لافرق ألبتة.

ولابن عربي فلسفة، وهو الذي يتقلب بينها وبين النصوص الشرعية، بها يعلل سيطرة وتحكم الإنسان الكامل على الكون، يقول:

"ولما كان آدم أبا البشر كانت منه رقيقة إلى كل إنسان ونسبة، ولما كان هو من العالم، ومن الحق بمنزلة بنيه، كانت فيه رقيقة من كل صورة في العالم، تمتد إليه لتحفظ صورته، ورقيقة من كل اسم إلهي تمتد إليه، لتحفظ عليه مرتبته وخلافته، فهو يتنوع في حالاته تنوع الأسماء الإلهية، ويتقلب في أكوانه تقلب العالم كله، وهو صغير الحجم، لطيف الجرم، سريع الحركة، فإذا تحرك حرك جميع العالم، واستدعى بتلك الحركة توجه الأسماء الإلهية عليه، لترى ما أراد بتلك الحركة".(١)

والنصوص التالية عن ابن عربي تبين مهام الإنسان الكامل (الخليفة):

١- يقول: "يقول الله تعالى في الحديث المروي: (ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن)، فكانت مرتبة الإنسان الكامل من حيث هو قلب بين الله والعالم، وسماه بالقلب لتقلبه في كل صورة، في كل يوم هو في شأن، وتصريفه واتساعه في التقليب والتصريف، ولذلك كانت له هذه السعة الإلهية؛ لأنه وصف نفسه تعالى بأنه كل يوم في شأن، واليوم هنا الزمن المفرد في كل شيء، فهو في شؤون، وليست التصريفات والتقليبات كلها في العالم سوى هذه الشئون التي الحق فيها".(٢)

٢- وعن تصرف الخليفة في العالم تصرف الحق، يقول: "فلا يتصرف من هو على الصورة إلا تصرف الحق بها، وتصرف الحق عين ما هو العالم عليه، وفيه، وأنت تعلم بكل وجه ما العالم فيه، من مكلف وغير مكلف، ومما ينكر ويعرف، ولا يعرف وينكر، وما يعرف من العالم المكلف إلا الخليفة، وهو صاحب الصورة، فالحق له حكم الإنكار لا العبد".(٣)

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٤٤٦.
(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٢٩٥.
(٣) الفتوحات المكية ٤/ ٨٥.

٣- ويقول عن نفوذ إرادته: "يشترك الإنسان الحيوان مع الكامل في الأدوات الصناعية التي بها يتوصل إلى مصنوع مما يفعل بالأيدي، ويزيد الكامل عليه بالفعل بالهمة، فأدواته همته، وهي بمنزلة الإرادة الإلهية، إذا توجهت همته على إيجاد شيء، فمن المحال ألا يكون ذلك الشي مراداً"(١).

٤- ويقول عن حفظه السماء والأرض: "الإنسان الكامل عمد السماء، الذي يمسك الله بوجوده السماء أن تقع على الأرض، فإذا زال الإنسان الكامل وانتقل إلى البرزخ هوت السماء، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوۡمَئِذٖ وَاهِيَةٞ﴾ (سورة الحاقة)؛ أي ساقطة إلى الأرض"(٢).

٥- ويقول عن اتباع العالم له: "الإنسان الكامل وهو الأمر الشامل، الذي إذا قال: الله؛ ناب بذلك القول عن جميع الأفواه، فهو المنظور إليه، والمعول عليه"(٣).

٦- وعن سخرة العالم له يقول: "فأوجد الدار الدنيا وأسكن فيها الحيوان، وجعل الإنسان الكامل فيها إماما وخليفة، أعطاه علم الأسماء لما تدل عليه من المعاني، وسخر لهذا الإنسان وبنيه، ما تناسل منه، جميع ما في السموات وما في والأرض"(٤).

وقد تابعه الجيلي على هذا الرأي، يقول: "ولهذا الملك في العالم الأفقي والعالم الجبروتي والعالم العلي والعالم الملكوتي والعالم الملكي هيمنة إلهية خلقها الله في الملك، وقد ظهر بكماله في الحقيقة المحمدية"(٥).

وهو مسبوق بطائفة من المتصوفة في هذا المعتقد، منهم: السلمي، والجيلاني، والهجويري، والغزالي:

● فأما أبو عبد الرحمن السلمي فقد أشار إلى إعطاء الولي: (كن) مرارا في رسائله، ولم يذكر تركها، بل الذي ذكر: أن إعطاءهم (كن)، لا يعني استقلالهم بالقضاء والحكم، وإنما الذي يحدث أن الولي إذا أراد أن يقول للشيء: (كن)، فإن إرادته تصادف القدر،

---

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٢٩٨.
(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٤١٨، وانظر: ٤/ ٣٩٦.
(٣) الفتوحات المكية ٤/ ٣٩٦.
(٤) الفتوحات المكية ٣/ ٤٤٢.
(٥) الإنسان الكامل ٢/ ١٥.

فيقع المقدور الذي أراده موافقة للقضاء، دون استقلال بالقضاء، يقول: "ثم تظهر له الكرامات بإجابة الدعوات وبلوغ الطلبات؛ لأن الله سبحانه لا يطلق لسانه بالدعاء والسؤال إلا إذا قضى كونه، ولا يبسط يده في انقلاب الأعيان، إلا إذا أراد إيصاله منه إلى مراده"(١).

● وأما عبدالقادر الجيلاني فله رأي في معنى كون العبد له التصرف؛ فهو يرى أن العبد إذا فني وبلغ الغاية ولحق بالمنهاج الأول، ويقصد به ذات الله تعالى، فإن إرادته تتحد مع إرادة الله فتصبح الإرادتان واحدة، فما كان إرادة لهذا فهو إرادة للآخر بلا فرق، يقول: "فتُنقّى عن أخلاق البشرية، فلن يقبل باطنك شيئا غيرَ إرادة الله عز وجل، فحينئذ يضاف إليك التكوين وخرق العادات، فيرى ذلك منك في ظاهر الفعل والحكم، وهو فعل الله وإرادته حقا في العالم، فتدخل حينئذ في زمرة المنكسرة قلوبهم، الذين كسرت إرادتهم البشرية، وأزيلت شهواتهم الطبيعية، فاستؤنفت لهم إرادة ربانية"(٢).

وهذا التصريف يسمونه تكوينا، فيقولون: يضاف إليه التكوين، وهو من كلمة (كن). فهذا قد جزم بالتصرف وأضاف لهم التكوين، ولم يشر إلى مقام ترك الكرامة.

- قال: "قال الله تعالى في بعض كتبه: (يا ابن آدم! أنا الله الذي لا إله إلا أنا، أقول للشيء: كن؛ فيكون، أطعني، أجعلك تقول للشيء: كن؛ فيكون) (٣)، وقد فعل ذلك بكثير من أنبيائه، وأوليائه، وخواصه من بني آدم"(٤).

هذا ويمكن أن يحمل كلام السلمي على فكرة الجيلاني في اتحاد الإرادتين.

● وأما الهجويري فقد سبق ابن عربي في طرقه فكرة التحكم والسيطرة بالهمة، كما في رقم (٣)، وإن لم يشبّه تلك الهمة بالإرادة الإلهية، كما فعل ابن عربي، يقول:

- "فالله أبقى البرهان النبوي إلى اليوم، وجعل الأولياء سبب إظهاره، لتكون آيات الحق، وحجة صدق محمد عليه السلام ظاهرة دائما، وجعلهم أولياء العالم، حتى صاروا

---

(١) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد ص١٦١.
(٢) فتوح الغيب ص١٤.
(٣) لم أعثر عليه، وقد سبق بيان بطلان معناه.
(٤) فتوح الغيب ص٤٠.

مجردين لحديثه، وطووا طريق متابعة النفس، حتى إن الأمطار تمطر من السماء ببركتهم، وينبت النبات من الأرض بصفاء أحوالهم، وينتصر المسلمون على الكفار بهمتهم".[1]

• وأما الغزالي ففي رسالته مشكاة الأنوار يعدد أصناف المحجوبين عن معرفة الحقائق الإلهية، حتى يصل إلى طبقة المحجوبين بمحض الأنوار، وهم الخاصة، يقول: "الصنف الأول – عرفوا معنى الصفات تحقيقا، وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر، فتحاشوا تعريفه بهذه الصفات، وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات، كما عرف موسى في جواب قول فرعون: وما رب العالمين؟، فقال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَآ﴾ (سورة الشعراء/ ٢٤)، فقالوا: إن الرب مقدس عن معاني الصفات، محرك السموات ومدبرها.

- الصنف الثاني – ترقوا عن هؤلاء من حيث ظهر لهم أن في السموات كثرة، وأن محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى ملكا، فيهم كثرة، وإنما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية نسبة الكواكب في الأنوار المحسوسة، ثم لاح لهم أن هذه السموات في ضمن فلك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة، فالرب هو المحرك للجرم الأقصى المحتوي على الأفلاك كلها، إذ الكثرة منفية عنه.

- الصنف الثالث – ترقوا عن هؤلاء وقالوا: إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين، وعبادة له وطاعة، من عبد من عبيده، يسمى ملكا، نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة، نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة، فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك، ويكون الرب تعالى وجد محركا للكل، بطريق الأمر، لا بطريق المباشرة، ثم في تفهيم ذلك وماهيته غموض يقصر عنه أكثر الأفهام، ولايحتمله هذا الكتاب.

- فهؤلاء أصناف كلهم محجوبون بالأنوار المحضة، وإنما الواصلون صنف رابع: تجلى لهم أيضا أن هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ، لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه، وأن نسبة الجمر إلى جوهر النار الصرف، فتوجهوا من الذي يحرك السموات، ومن الذي أمر بتحريكها، فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما

(١) كشف المحجوب ٢/ ٤٤٧.

أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم، إذ وجدوه منزها ومقدسا عن جميع ما وصفناه من قبل، ثم هؤلاء انقسموا:

- فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره، وانمحى وتلاشى، ولكن بقي هو ملاحظا للجمال والقدس، وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول إلى الحضرة الإلهية، فانمحقت فيه المبصرات دون المبصر.

- وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص، فأحرقتهم سبحات وجهه الأعلى وغشيهم سلطان الجلال، وانمحقوا وتلاشوا في ذاتهم، ولم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم، ولم يبق إلا الواحد الحق، وصار المعنى قوله: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ (سورة القصص/ ٨٨)، لهم ذوقا وحالا، وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول، وذكرنا أنهم كيف أطلقوا الاتحاد، وكيف ظنوه، فهذه نهاية الواصلين".[1]

إذا تجاوزنا الصنفين الأولين، نجد اتفاق الصنف الثالث والرابع في وظيفة المطاع مع وظيفة الإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية، أو القطب الأكبر، فكلها تؤدي دور الوساطة في تدبير الكون، ولا يهم إن كان الغزالي لم يعتد بهذا الصنف، إنما المهم أن هذه الفكرة بمضمونها لم تكن غريبة عنه، جعل لها لقبا هو: (المطاع) وضمنها المعنى نفسه.

فمجمل أقوال الصوفية متحدة في مضمونها، وإن اختلفت في تعبيراتها.

وهم يذكرون كرامات المشايخ الدالة على التصرف دون تردد ودون تفصيل، ولذا فإن كتب الصوفية منذ القدم طافحة بالقصص الدالة على حصول الكرامات من غير شرط.

وفيما يلي بعض أقوال المتأخرين الموافقين لما جاء آنفا من اعتقاد عن الأئمة السابقين:

١ - قولهم في البدوي: أن الله قال: "الملك ملكي، وصرفت فيه البدوي"[2]، ويقولون عنه: إن الله أعطاه حق القبض والبسط، وحق التصرف في العباد، وأجمع

(١) مشكاة الأنوار ص٤٥، ٤٦، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤).
(٢) الصوفية الوجه الآخر ص٥٩.

الدراويش على تقبيل أعتابه والتمرغ على ترابه [(١)].

٢- قول البريلوي أحمد رضا [(٢)] مؤسس الطريقة البريلوية في الجيلاني، كما نقله عنه إحسان إلهي ظهير: "إن الشيخ عبد القادر متصرف في العالم ومأذون له ومختار، وهو المدبر لأمور العالم [(٣)]".

٣- قول خالد البغدادي [(٤)] كبير طائفة النقشبندية لأتباعه: "فالآن أخبركم بأني وجميع رجال السلسلة تبرأنا من عبد الوهاب، فهو مطرود عن الطريقة، فكل من تصادق معه لأجل الطريقة، فليترك مصادقته، ومكاتبته، وإلا فهو بريء من إمداد الفقير، وإمداد السادات الكرام، ولا أرضى أن يكاتبني، وأن يستمد من همتي بعد وصول هذا المكتوب إليه" [(٥)].

٤- يقول محمد أمين كردي الإربلي: "ينبغي للمريدين أن يعرفوا نسبة شيخهم ورجال السلسلة كلها، من مرشدهم إلى النبي ﷺ؛ لأنهم إذا أرادوا أن يطلبوا المدد من روحانيتهم، وكان انتسابهم إليهم صحيحا، حصل لهم المدد من روحانيتهم، فمن لم تتصل سلسلته إلى الحضرة النبوية، فإنه مقطوع الفيض، ولم يكن وارثا لرسول الله ﷺ" [(٦)].

هذه القدرة في التصرف منحتهم قوة عجيبة، بها كانوا يقطعون الأقطار البعيدة في اللحظات اليسيرة، وتارة يكبرون، وتارة يصغرون، ويتشكلون بأشكال غريبة، فمرة فيل، ومرة سبع، ومرة كلب، وصار لهم قدرة على الكلام بألسنة متعددة، وقدرة على إغاثة

---

(١) انظر: قطر الولي ص٤١.
(٢) ولد البريلوي في عام ١٢٧٢هـ في مدينة بريلي في الهند، وتوفي عام ١٣٤٠هـ، والبريلوية إحدى فرق الصوفية. انظر: البريلوية ص١٣-٤٥
(٣) البريلوية ص٧١.
(٤) هو خالد بن حسين الشهرزوري العثماني الشافعي النقشبندي القادري الكبروي الجشتي المجددي، ولد ١١٩٣هـ في قصبة قره داغ في كردستان، وتوفي سنة١٢٤٢هـ، وهو كبير الشأن في الطريقة النقشبندية، وقد أطال في ترجمته صاحب كتاب: (الكواكب الدرية على الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية) ٦٥٣-٧٠٢
(٥) الكواكب الدرية على الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية لعبد المجيد الخاني ص٦٧٢. وانظر هذا النقل من كتاب: الطريقة النقشبندية بين ماضيها وحاضرها، لفريد الدين آيدن ٢/ ٢٤٧.
(٦) الطريقة النقشبندية ماضيها وحاضرها ١/ ١٧٣-١٧٤، نقلا عن تنوير القلوب في معاملة غلام الغيوب لمحمد أمين الكردي، ص٥٠٠، طبعة مصر ١٣٨٤هـ.

الملهوف أينما كان، في البر أو البحر، بل إن رجلا مثل السلمي يقرر وفقا لذلك: أن العارفين مفزع وملجأ لكل من نابته نائبة [(١)].

يروي المكي طرفا كبيرا من تلك الكرامات، فمما قاله: "إن وليا لله خطا خطوة واحدة خمسمائة عام، ورفع رجله على جبل قاف، والأخرى على جانب الجبل الأخر، فعبر الأرض كلها، وقيل لأبي يزيد: دخلت إرم ذات العماد، فقال: قد دخلت ألف مدينة لله في ملكه، أدناها ذات العماد، ثم عدد كلها: البيت، وتاويل، وباريس، وجابلق، وجابرس، ومسك .. وكان سهل يزورها [إرم] كل جمعة" [(٢)].

والكرامات تحت هذا النوع تجل عن الحصر، سواء الكرامات المتعلقة بالكشف أو الكرامات المتعلقة بالتكوين والتصريف.

وبعد: فهل يتردد باحث وقارئ بعد كل هذه النصوص أن يحكم بأن غاية التصوف أن يكون العبد ربا وإلها، وأن هذا هو معقده وأُسّه، ولعل في نص ابن عربي جمع لشتات كل الوظائف السابقة للإنسان الكامل، وفيها بيان للحقيقة الآنفة، قال: "وأما صفة العارف عندنا .. مؤثرا في الوجود على الإطلاق من غير تقييد .. عارف بإرادة الحق في عباده قبل وقوع المراد ، فيريد بإرادة الحق، لا ينازع ولا يقاوم، ولا يقع في الوجود ما لا يريده ، وإن وقع ما لا يرضى وقوعه بل يكرهه .. إذا تجلى له الحق يقول: أنا هو. لقوة التشبه في عموم الصفات الكونية والإلهية .. لا يقول: (كن) أدبا مع الله .. يضم القلوب إليه إذا شاء، من حيث لاتشعر، ويرسلها إذا شاء من حيث لا تشعر، يملك أزمة الأمور، وتملكه بما فيها من وجه الحق لا غير .. الأمور كلها عنده ذوقية لا خبرية، يعرف ربه من نفسه، كما علم الحق العالم من علمه بنفسه .. خزائن الأمور بيده ينزل، بقدر ما يشاء، ويخرج من يشاء، من غير إشعار، غواص في دقائق الفهوم .. يسع الأشياء ولا تسعه سوى ربه، فهو ابنه وعينه .. ليست في الحضرة الإلهية صفة لا يراها في نفسه، يظهر في أي صورة شاء، بصفة الحياة .. له الاقتدار الإلهي من غير مغالبة .. لا يمتنع عن قدرته ممكن، كما لا يمتنع عن قدرة خالقه محال، ليصح الامتياز .. إن تأخر بظاهره فهو متقدم

---

(١) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد ص١٥٢، وانظر الطبقات للشعراني ١/ ١٤٣، ١٥٢، ١٤٥، ١٥٧، ٢٠٣، ٢/ ٨٧، ١٤٢.
(٢) قوت القلوب ٢/ ٨٠.

باطنه، ليجمع في شهوده بين الأول والآخر والباطن والظاهر .. يحلم عن مقدرة، وإذا أخذ فبطشه شديد؛ لأنه خالص غير مشوب برحمة، قال أبو يزيد: بطشي أشد فهذه صفة العارف عندي".[1]

- قال: "العارف هو الإنسان الكامل".[2]

٤- الخلافة الصوفية، والخلافة الشرعية. الخلافة على نوعين:

الأول: خلافة بمعنى الاستخلاف؛ أي خليفة مستخلف (استخلفه غيره).

الثاني: خلافة بمعنى التعاقب، أي خليفة يخلف غيره في مقامه (يأتي بعده).

والخلافة بالمعنى الأول على قسمين:

القسم الأول: خلافة كاملة، يقوم فيها الخليفة بكل المهام من دون من استخلفه.

القسم الثاني: خلافة ناقصة، يقوم فيها الخليفة ببعض المهام التي أوكله بها المستخلِف.

فأما الصوفية فإن مقصودهم بالخلافة: القسم الأول من المعنى الأول (الخلافة الكاملة)، وقد تبين ذلك من الشرح المتقدم، فالمستخلِف هو: الله تعالى؛ والخليفة المستخلَف هو: الإنسان الكامل؛ إذ عطلوا الرب عن تدبير الأمر كلية، بدعوى التنزيه، وجعلوا ذلك للخليفة.

وكعادة الصوفية، استدلوا على دعواهم بقوله تعالى: ﴿ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (سورة البقرة/ ٣٠)، أي بنص شرعي، زعموا أنه يؤيد مذهبهم ..!!.

ومن العسير جدا قبول دعواهم؛ فإن أي استدلال بنص شرعي على تعطيل الله تعالى من ربوبيته وقيوميته على السموات والأرض، لا ريب أنه استدلال زائف، يعرفه العوام قبل العلماء؛ إذ من المحال أن يكون القرآن، الذي ما جاء إلا لهداية الناس إلى عبادة

(١) الفتوحات ٢/ ٣١٧، يقول عن البطش: "فمد الظل رحمة واقية، فلا مخلوق أعظم رحمة من الإنسان الكامل، ولا أحد من المخلوقين أشد بطشا منه، ولذلك قال أبو يزيد: بطشي أشد منه؛ من حيث نفسه الحيوانية؛ لأنه يبطش بما لم يخلق، فلا رحمة له فيه، والحق يبطش بمن خلق، فالرحمة مندرجة في بطشه" الفتوحات المكية ٣/ ٢٨١.

(٢) الفتوحات المكية ١/ ١٩٢، وانظر: مقال الإنسان الكامل، لمصطفى عشوي ص٣٧، من مجلة التجديد.

ربهم، مقررا هذا الانحراف الخطير، الذي مؤداه: أن الإله هو هذا الإنسان الكامل. وهذا صريح قولهم، فهو المدبر، وهو القيوم، وإليه تتجه القلوب والجوارح، والقرآن على الضد من ذلك، إنه ينسب ذلك كله إلى الرب جل جلاله، ويتوعد من ينسبه إلى أحد من خلقه: قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ﴾ (سورة الأحقاف)، هذا الوجه كاف في إسقاط أي استدلال لهم بالنص الشرعي على مثل هذه الأفكار، وما أكثرها ؟!!.

ثم إنه لم يقل أحد من أهل الإسلام، من مفسرين وغيرهم، بقولهم هذا، فقول الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين: أن معنى الخلافة في الآية هو ما جاء في النوع الثاني (بمعنى التعاقب) بمعنى: قوم يخلف بعضهم بعضا، قرنا بعد قرن، وجيلا بعد جيل. وهو مقتضى تفسير القرآن بالقرآن، الذي هو أعلى مراتب التفسير، قال الله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ﴾ (سورة النمل/ ٦٢)، وقال الله تعالى: ﴿ وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴾ (سورة الزخرف)، وقال: ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ ﴾ (سورة مريم/ ٥٩).

قال الإمام ابن جرير: "والخليفة الفعيلة، من قولك: خلف فلان فلانا في هذا الأمر؛ إذا قام مقامه فيه بعده، كما قال جل ثناؤه: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ (سورة يونس/ ١٤)، يعني بذلك: أنه أبدلكم في الأرض منهم، فجعلكم خلفاء من بعدهم؛ ومن ذلك قيل للسلطان الأعظم: خليفة؛ لأنه خلف الذي كان قبله، فقام بالأمر مقامه، فكان منه خلفا".[1]

وقال الإمام ابن تيمية: "واعتقدوا أن الفعيل بمعنى المفعول، وليس كذلك، بل يقال لمن استخلفه غيره: خليفة فلان. ولمن خلف غيره أيضا. قال رسول الله ﷺ: (من جهز غازيا فقد غزا، ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا)[2] ، هذا صحيح، وصح قوله عليه السلام:(اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة من الأهل) [3]، وقال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ ﴾ (سورة الأنعام/ ١٦٥)، وقال: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ

(١) تفسير ابن جرير ١/ ١٩٩.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: فضل من جهز غازيا أو خلفه بخير ٣/ ١٠٤٥.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: إذا ركب إلى سفر حج وغيره ٢/ ٩٧٨.

﴿خَلَـٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ (سورة يونس/ ١٤)، وقال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةً﴾ (سورة البقرة/ ٣٠)، وقال: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَـٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (سورة ص/ ٢٦)؛ أي خليفة عمن قبلك.

لا أنه خليفة عن الله تعالى كما يقول الاتحادية، وأنه من الله كإنسان العين من العين.[1] وأنه الجامع لأسماء الله الحسنى، وذكروا قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ (سورة البقرة/ ٣١)، وأنه مثل الله، تعالى الله عن المثلية، فإن الله لا يخلفه غيره، فإن الخلافة إنما تكون عن غائب، وهو سبحانه شهيد مدبر لخلقه، وهو سبحانه يخلف عبده إذا غاب عن أهله، ويروى أن أبا بكر قيل له: يا خليفة الله؛ قال: أنا خليفة رسول الله، وحسبي ذلك[2]، [3].

والخلافة بمعنى الحكم والتوكيل وارد في كلام المفسرين وفق القسم الثاني من النوع الأول (خلافة ناقصة)، لكن ليس للصوفية في هذا متعلق، حيث إن المعنى أن الإنسان يكون خليفة عن الله تعالى في إقامة حكمه وشرعه في الأرض ليس غير ذلك.

قال ابن جرير: "فكان تأويل الآية على هذه الرواية التي ذكرناها عن ابن مسعود وابن عباس: إني جاعل في الأرض خليفة مني يخلفني في الحكم بين خلقي، وذلك الخليفة هو آدم، ومن قام مقامه في طاعة الله، والحكم بالعدل بين خلقه"[4].

إن من أعظم صفات الله تعالى: القيومية. وهو القيوم على السموات والأرض، بذلك مدح نفسه في أعظم آية في القرآن، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوۡمٌۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٍ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ (٢٥٥)﴾

(١) نص ابن عربي في هذا: "وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين، الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سمي إنسانا، فإنه به ينظر الحق إلى الخلق فيرحمهم". الفصوص ١/ ٥٠

(٢) رواه أحمد بسنده عن ابن أبي مليكة: "قيل لأبي بكر: يا خليفة الله؛ فقال: أنا خليفة رسول الله ﷺ، وأنا راض به" ١/ ١٠..وفي المسند المحقق ١/ ٢٢٥، قال المحققون: "إسناده ضعيف لانقطاعه، فإن ابن أبي مليكة، واسمه عبدالله بن عبيد الله، لم يدرك أبا بكر".

(٣) المنتقى من منهاج الاعتدال ص٥٥.

(٤) تفسير ابن جرير ١/ ٢٠٠.

(سورة البقرة).

فسمى نفسه القيوم، وأخبر أنه لا يكرثه، ولا يثقله حفظ السموات والأرض، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٍ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (٤١)﴾ (سورة فاطر) فهو الحافظ، لا يقدر أحد أن يمسكهما غيره.

هكذا يخبر تعالى عن نفسه، وهم يقولون: إن الله تعالى لا يحفظ، ولا يمسك، إنما الذي يفعل ذلك هو الإنسان الكامل.. فمن نصدق: كلام الله تعالى، أم كلام هؤلاء؟!!.

والله تعالى يقول للشيء: (كن)، فيكون، وهذا لائق به، لكمال قدرته، وإرادته، وعلمه، وغناه، أما الإنسان فقدرته، وإرادته، وعلمه ناقص، وهو إلى غيره فقير، فغير لائق به ذلك؛ لأن (كن) معناه إنفاذ الشيء وتحققه على الفور، من غير كلفة، على الوجه المراد، فلا يستطيعها إلا الغني الكامل، ومن هنا فلا يصح دعوى أن الإنسان يعطاها؛ لكونها تتعارض مع بشريته، لكن ماذا عن الآثار التي استدل بها هؤلاء؟.

هي إما أنها لا تصح، وما كان صحيحا منها مثل قوله صلى الله عليه وسلم: (كن أبا ذر)، (كن أبا خيثمة)، فهي ليست على المعنى الذي ادعاه المتصوفة، دليلا على أن الإنسان الكامل يدبر الكون، ولا يرد له أمر، بل هو دعاء، ومعلوم أن الدعاء يجيء في صيغة الطلب، الذي هو أمر مع الرجاء، كقوله: ارحمني، ارحم فلانا. والمقصود: اللهم ارحمني. وكذا هنا فمعناه: (اللهم ليكن أبا ذر)، قال النووي:

"قوله صلى الله عليه وسلم: (كن أبا خيثمة) قيل معناه: أنت أبو خيثمة. قال ثعلب: العرب تقول: كن زيدا؛ أي أنت زيد. قال القاضي عياض: والأشبه عندي أن (كن) هنا للتحقق والوجود؛ أي لتوجد يا هذا الشخص؛ أبا خيثمة حقيقة. وهذا الذي قاله القاضي هو الصواب، وهو معنى قول صاحب التحرير: تقديره: اللهم اجعله أبا خيثمة"[1].

فهذا وجهه، وليس وجهه اختصاص الإنسان بالتكوين، بالإحداث والتصرف،

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ٩/ ٩٠.

فهذا غير لائق إلا بالله تعالى، وهذا ما لا يدعيه النبي ﷺ لنفسه أبدا، وقد تقدمت النصوص التي يؤكد فيها النبي ﷺ على بشريته وعبوديته لله تعالى في مبحث: (منزلة النبي)[1].

ولو كان يملك (كن) فأين هو منها في معاركه مع الكفار، أحوج ما يكون إليها، أليس هو أولى من قوله: (كن أبا ذر)؟.

لكن القوم يؤسسون للفكرة الصوفية بطرقهم الخاصة، من ثقافات قديمة يستمدون منها، ومن منامات، وكشوفات، ثم يعجبهم أن يجدوا نصا شرعيا ظاهره يؤيد دعواهم، أو فيه كلمة تتفق مع بعض كلامهم، فيجعلونه دليلا على دعواهم، ليلبسوه لباس الإسلام، وقد علم أن التصوف يلبس لباس كل دين وملة!!، فإنه لو تأمل المتأمل لعلم أن مجرد ورود كلمة (كن) في نص شرعي، لا يكفي في الاستدلال لما ادعاه الصوفية في قدرات الإنسان الكامل المطلقة، فما كل تشابه تماثل.

وأما الطريق الآخر في الاستدلال لوظائف الإنسان الكامل: اتحاد الإرادة الإلهية والإنسانية. فإن الاتحاد في الإرادة منه ما هو صحيح، لكن على معنى ما ورد في الحديث القدسي: (وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي عليها..)[2].

فهذا معناه أن إرادة العبد لا تجري إلا وفق إرادة الله تعالى، فلا يسمع، ولا يبصر، ولا يبطش..إلخ، إلا وفق ما يحبه الله ويرضاه، فلا يقع منه شيء في الأغلب، في أمور دينه ودنياه، إلا ما يوافق ما أمر الله تعالى به. هذه هي اتحاد الإرادتين، وهو اتحاد في الأسباب والأحكام، مثل المتحابين كل منهما يحب عين ما يحبه الآخر، ويبغض ما يبغضه الآخر، وينعم بما يتنعم به، ويتألم بما يتألم به[3]، لكن ليس هذا هو ما أراده الصوفية، فأمرهم غير

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.
(٢) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: التواضع ٥/ ٢٣٨٥.
(٣) الفتاوى ٢/ ٣٤٠. على أن للعلماء رأي في هذا الأثر، مع كونه في صحيح البخاري، يستحق التوقف والتأمل، حيث قال المعلمي: "هذا الحديث تكلم فيه الذهبي في الميزان، في ترجمة خالد بن مخلد. وخالد بن مخلد قال فيه الإمام أحمد: له أحاديث مناكير. وقال ابن سعد: كان متشيعا، منكر الحديث في التشيع، مفرطا. وكتبوا عنه للضرورة. وقال صالح جزرة: كان ثقة في الحديث، إلا أنه كان متهما بالغلو. وقال ابن أعين: قلت له: عندك أحاديث في مناقب الصحابة ؟، قال: قل لي في المثالب، أو المثاقب. وقال أبو حاتم: =

هذا، إنه اتحاد في التصريف والتكوين والتدبير، وقد تقدم قولهم في هذا:

- قال الجيلاني: "فحينئذ يضاف إليك التكوين وخرق العادات"[1].

- وقال السلمي: "ولا يبسط يده في انقلاب الأعيان، إلا إذا أراد إيصاله منه إلى مراده"[2].

ثمة نصوص قد توهم صحة قول هؤلاء في أن الله تعالى قد يعطي بعض عباده شيئا من التصرف وتدبير الكون، من ذلك:

١- ما جاء من الكرامات في حق عيسى عليه السلام، من إحياء الموتى، والإخبار ببعض المغيبات، قال تعالى: ﴿ وَرَسُولاً إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ

= يكتب حديثه ولا يحتج به. وذكره الساجي والعقيلي في الضعفاء. وقال ابن معين: ما به بأس.
وحاصل القول فيه: أنه صدوق يهم ويخطيء، ويأتي بالمناكير، ولا سيما في التشيع، فإنه كان غاليا فيه. ومثل هذا يتوقف عما انفرد به، ويرد ما انفرد به، بما فيه تهمة تأييد مذهبه. وقد تفرد بهذا الحديث كما ذكره الذهبي، وكذا الحافظ ابن جحر في مقدمة الفتح.
وفي هذا الحديث تهمة تأييد مذهب غلاة الرافضة في الاتحاد والحلول، وإن لم ينقل ذلك عن خالد. (وقد أسندت إلى هذا الحديث بدع وضلالات تصطك منها المسامع. والله المستعان).
وفي سنده أيضا؛ شريك بن عبد الله بن أبي نمر، وحاصل كلامهم فيه؛ أنه صدوق يخطيء.
وقال الحافظ في الفتح بعد أن نقل كلام الذهبي، والكلام في شريك: (ولكن للحديث طرق أخرى يدل مجموعها على أن له أصلا). ثم ذكر الحافظ تلك الطرق، وعامتها ضعاف".
إلى أن قال: "ولا يدل إيراد هذه الألفاظ ما يزعم الملحدون؛ لـمَ ذكر هذا الحديث في صحيحه ؟.
وهذه من المهمات؛ فإن كثيرا من الأئمة قد يقبل الحديث؛ لأنه يحتمله على معنى له شواهد وعواضد؛ بمعونتها ليستحق القبول. فيجيء بعض الناس يحتج بالحديث على معنى منكر، قائلا: قد قبله فلان من الأئمة! فليتنبه لهذا.
ومما ينبغي التنبيه له أيضا: أن الشيخين أو أحدهما، قد يوردان في الصحيح حديثا ليس بحجة في نفسه، وإنما يوردانه لأنه شاهد لحديث آخر ثابت، ثم قد يكون في هذا الحديث الذي ذكراه شاهدا؛ زيادة لا شاهد لها. فيجيء من بعدهما يحتج به بالنسبة لتلك الزيادة، وربما حمل الحديث على معنى آخر غير المعنى الذي فهمه صاحب الصحيح، وبنى عليه أنه شاهد للحديث الآخر". (رفع الاشتباه ص١٥٨-١٦٠)أما الذهبي فقال في الميزان ٢/ ٦٤١: "ومما انفرد به (خالد بن مخلد) ما رواه البخاري في صحيحه"، ثم ساق سند إلى هذا الأثر، ثم قال: "فهذا حديث غريب جدا، لولا هيبة الجامع الصحيح لعدوه في منكرات خالد بن مخلد، وذلك لغرابة لفظه؛ ولأنه مما ينفرد به شريك، وليس بالحافظ، ولم يُرو هذا المتن إلا بهذا الإسناد، ولا خرجه من عدا البخاري، ولا أظنه في مسند أحمد".
(١) فتوح الغيب ص١٤.
(٢) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد ص١٦١.

ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾ (سورة آل عمران)

٢- ما جاء في قصة سليمان عليه السلام: قال تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَيُّكُمۡ يَأۡتِينِي بِعَرۡشِهَا قَبۡلَ أَن يَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفۡرِيتٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَۖ وَإِنِّي عَلَيۡهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٞ ﴿٣٩﴾ قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي لِيَبۡلُوَنِيٓ ءَأَشۡكُرُ أَمۡ أَكۡفُرُۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيّٞ كَرِيمٞ ﴿٤٠﴾ ﴾(سورة النمل)

٣- ما علم من أن الله تعالى وكل ملائكة بأعمال كونية، فمنهم من وكّل بالقطر، ومنهم وكّل بقبض الأرواح.. إلخ.

فهذه النصوص تدل على: صحة إعطاء المخلوق وظيفة كونية يقوم بها بأمر الله تعالى، ولا يكون بذلك منازعا لله تعالى في ربوبيته، ولا يكون على من نسبها إليه حرج أو إثم.

ومن ذلك نسبة بعض تلك الأعمال للأولياء، فإنه إذا صح إعطاؤها لمخلوق ما، فلا مانع إذن من أن يعطاها الولي، وهو أشرف المخلوقات وأعلاها رتبة. ومن نفى الوظائف الكونية عن الولي، بدعوى أن في ذلك منازعة لله تعالى في ربوبيته، فعليه أن ينفيها عن عيسى عليه السلام والملائكة، وكل من نسب إليه القرآن الكريم مثل تلك الأعمال، وهو بذلك يكون مكذبا لكلام الله تعالى، فعليه أن يختار أحد أمرين:

- إما أن ينفيها عن جميع المخلوقات، فيرد بذلك كلام الله تعالى.
- أو يثبتها للجميع فيكون مؤمنا بما أخبر الله به، سالما من التناقض.

فإن أثبتها لمن ورد ذكرهم في القرآن، ونفاها عن الأولياء، بدعوى أن في إثباتها منازعة لله تعالى في ربوبيته فقد تناقض، حيث فرق بين المتماثلات..!!.

وجواب هذا الإيراد يكون بأمرين:

الأول - تحديد مناط النزاع.

الثاني - الآثار المترتبة لتلك الوظائف عند الفريقين.

أما عن الأمر الأول: فإن أول شيء يجب عمله هو: تحديد محل النزاع؛ وذلك ببيان الوظائف التي وكّل تعالى بها بعض خلقه: نوعها، وكمها. ومقارنتها بالوظائف التي ينسبها هؤلاء المتصوفة للأولياء، في نوعها وكمها.. هل صورتها واحدة؟.

- **محدودة النوع**: إن الوظائف التي تثبت لبعض المخلوقات بأمر الله تعالى وخبره، متميزة بكونها محدودة في: نوعها، وكمها. فالملَك الموكل بالقطر مثلا، له هذه الوظيفة، وليس له غيرها، فإن فرضنا أن له وظائف أخرى، فإن من المحال أن نفترض أن له كل الوظائف الكونية، فيكون مدبرا متصرفا في الكون بأجمعه، فمثل هذا العمل الشمولي الكلي، لم يثبت لمخلوق أبدا؛ لأن في إثباته للمخلوق منازعة للربوبية، ونقضا للغاية التي من أجلها خلق الله تعالى الخلق، وهي العبادة؛ فإنه إذا أعطى أحدا التصريف والتدبير، توجه المخلوق بطاعته وذله وخضوعه وحبه إليه من دون الله تعالى، وهذا ينقض الغاية؛ ولذا لم يجعل ذلك لأحد من خلقه، بل تفرد به وحده.

وبهذا ثبت أن الموكل بوظيفة كونية: عمله محدود في نوعه، وليس شاملا.

- **محدودة الكم**: وهو كذلك محدود في كمه؛ فهذا الملك الموكل بالقطر، والذي ضربناه مثلا، ليس له قدرة كقدرة الله تعالى في القيام بعمله الموكل به، فقدرته على العمل محدودة، بحدود كونه مخلوقا، وكذا الذي أعطاه الله الإحياء والإماتة، ليست قدرته على ذلك كقدرة الله تعالى، الذي يقول للشيء: (كن) فيكون، وغيره ليس له ذلك، فلا مساواة إذن.

هذان فرقان مهمان. نعم الله تعالى يعطي بعض عباده شيئا من الأعمال الكونية، لكن عملهم في ذلك جزئي محدود، في نوعه، وفي كمّه، وهم في ذلك مأمورون، وفي قدرة الله تعالى أن ينزع عنهم ذلك العمل، لكن الله تعالى له، وفي قدرته، القيومية على جميع أمور الكون، بكافة تفاصيلها، دون حاجة إلى غيره.

بعد هذا نأتي إلى قول الصوفية في الأولياء، فقد تقدم بيان أنهم يعتقدون:

- أن للإنسان الكامل، الذي هو القطب، التصرف الكامل والتدبير لشئون الكون، كتصرف الله تعالى وتدبيره، سواء بسواء، باعتبار أنهم نزهوا الله تعالى عن القيومية على

الكون، لعدم المناسبة، فهم إذن يجعلون هذا الإنسان الكامل في القيام بعمله مثل الله تعالى، له القدرة نفسها.

فإذا كان هذا هو اعتقادهم، فهل يصح لهم أن يستندوا أو يحتجوا لقولهم بما ورد في القرآن من نسبة بعض الأعمال الكونية إلى الملائكة وبعض الأنبياء؟.

الجواب: لا يصح؛ لأن الصورتين اختلفتا، صورة ما ورد في النص الشرعي، وصورة ما نسبوه إلى الأولياء، وإذن بطل الاستدلال من حيث صورته، فلا يقال: هذا مثل هذا، كما جاز هذا يجوز هذا. كلا، فليسا متماثلين.. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: فإن القرآن قد أخبر عن الملائكة وبعض الأنبياء أن لهم شيئا من الأعمال الكونية، بأمره، بحدود معينة، لكن أين الدليل على اختصاص أولياء الصوفية بما نسب إليهم من وظائف كونية، ولو كانت محدودة؟.

الجواب: لا دليل، بل عندهم، ثبوتها لبعض المخلوقين في القرآن دليل على ثبوته للأولياء.

ويقال: نعم، لا مانع عقلا ولا شرعا، أن يكون لهم مثل تلك الوظائف، لكن هذا لايكفي في ثبوت النسبة، بل لا بد من دليل شرعي صحيح خاص بكل ولي، ينسب إليه تدبير شيء من الكون، أو إحياء ميت، أو إخبار بالغيب المقيد.

أما التدبير الكلي الشمولي، وعلم الغيب المطلق، فهذا لا نصدق أن يكون لأحد من المخلوقين بوجه، وليس عليه دليل، ولن يكون؛ لأنه لا يكون إلا لله تعالى، فهو من خصائص الربوبية.

فإذا لم يأتوا بذلك الدليل الخاص في حق أوليائهم فقولهم ساقط غير مقبول..

ومعلوم أن إثبات مثل هذا الدليل النقلي الخاص موقوف على الوحي، لا طريق له إلا ذلك، وما دام أن الوحي قد انقطع بموت النبي صلى الله عليه وسلم، فمن المحال إثبات شيء من الوظائف الكونية المحدودة لأحد من الذين يعتبرون من الأولياء إذن.

وإذا لم نقبل منهم الأدلة العامة، فأولى ألا نقبل ما يدّعونه من دليل منامي أو كشفي، فالإلهام لا يمكن أن يكون طريقا مستقلا لإثبات شيء من هذه المهام الكونية؛

لكونه لا يستقل بالدلالة والهداية.

والقياس هنا لا يصح؛ إذ لا قياس في الأخبار، إنما القياس في الأحكام، فإذا أخبر الله تعالى أنه أعطى بعض خلقه وظائف كونية، فالواجب الوقوف عند هذا الخبر، ولا يجوز التوسع فيه بإثبات تلك الوظائف لمن لم يرد في حقهم دليل عن طريق القياس، فلا مجال للقياس هنا، فالقياس هو: "حمل فرع على أصل، في حكم جامع بينهما".[1] ولا يستعمله الفقهاء والأصوليون إلا في الأحكام، لأن محله ذلك، وليس الأخبار.

فإن زعم زاعم أنه خبر متضمن لحكم، قيل له: الحكم أمر ونهي.. فأين هما في هذا الخبر؟.

الجواب: ليس فيه لا أمر ولا نهي، بل خبر محض.

فإن قيل: لما كان عيسى عليه السلام مقبولا عند الله تعالى وكذا الملائكة، فإنه سبحانه أعطاهم هذه الأعمال الكونية، فدل ذلك عقلا على أن كل صالح يمكن أن يعطاها.

فالجواب أن يقال: إن الجواز العقلي ليس دليلا على الجواز الشرعي، فليس كل ما جاز في العقل فهو جائز في الشرع، وكما مر معنا فالقياس في الأخبار باطل.

ثم على فرض أن العلة هي الصلاح والقبول، فالاستدلال باطل من وجهين:

الأول: أن صلاح هذا الولي مظنون، فقد يكون في الظاهر صالحا، وفي الباطن فاسقا.

- فكيف تناط به وظيفة كونية كتلك التي للملائكة!!.

- وكيف يقال إن الله تعالى أعطاه من خصائص الربوبية، تعويلا على صلاحه.!!.

مع أن هذا خفي لا يطلع عليه أحد، ولا يقدر على الجزم به إنسان؟!!.

الثاني: لو ثبت صلاحه، فليس الصلاح علة تناط به تلك الأعمال، فكم من الصالحين الثابت صلاحهم كالأنبياء، لم يعطوا شيئا من هذه الأعمال، منهم نبينا صلى الله عليه وسلم، حيث لم يكن يحيي الموتى، ولا يبرئ الأكمه ولا الأبرص، ولم ينط به

(١) روضة الناظر وجنة المناظر ص٢٤٧.

شيء من وظائف الكون، فدل هذا على أن الصلاح ليس وحده العلة.

أما عن الأمر الثاني: وهو الأثر المترتب على الصورتين، أما وقد تبين اختلافهما، فالأثر لا بد أن يختلف كذلك؛ فإن إثبات الوظائف الكونية للملائكة، والتصديق بما ورد من كرامات للصالحين، لم يكن سببا في التقرب إليهم بعبادة أو تضرع، والله تعالى لم يجعل ما خص به بعض خلقه من خصائص سببا للتعبد لهم، بل توعد من عبد عيسى عليه السلام، فقال تعالى:﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ ﴾ (سورة المائدة)

وتوعد من عبد الملائكة فقال تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ فَٱلْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَّفْعًا وَلَا ضَرًّا وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّتِى كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ (سورة سبأ)

لكن الأثر عند الصوفية مختلف، فهم يجيزون التقرب إلى الأولياء بأنواع التضرع والعبادة والدعاء، تحت أسماء: البركة، والولاية، والتوسل، والشفاعة.

وليس ذلك إلا نتيجة متوقعة سلفا، حيث إن إعطاءهم الولي كافة أسماء وصفات الله تعالى، جعل منه شيئا إلهياً، لـه مطلق التصرف والتدبير، والعلم بالغيب المطلق، وبذلك استحق، في نظرهم، أن يكون قبلة قلوبهم.

فلو وقفوا عند الفهم الصحيح لحقيقة وظائف المخلوقات الموكلة إليهم من قبل الله تعالى:

- أنها محدودة غير مطلقة، في نوعها، وكمها.
- وأنها لا تعدو أن تكون مأمورة، ليس لها من الأمر شيء.
- وأن ذلك لا يسوغ عبادتها.

وقاسوا أولياءهم على هذا المعنى بدقة، لفهموا:

أن اختصاص الملائكة والأنبياء ببعض الخصائص، ليس سبيلا ولا سببا صحيحا للتوجه إليهم بالعبادة، وكذلك الأولياء.. لو ثبتت ولايتهم.. لو ثبت الإذن الإلهي لهم بشيء من الوظائف الكونية، أو بالإطلاع على شيء من الغيب.

❊ ❊ ❊

المبحث الثالث

وساطة الإنسان الكامل للخلق

هنا نأتي إلى الشق الثاني من عملية الوساطة في الفكر الصوفي، وهي عملية عكسية؛ فالأولى تنازلية، وهذه تصاعدية: في الأولى كان نظر الحق إلى الخلق، وبهذه الوساطة أوجدهم، ورحمهم، وحفظهم، وبها تعرف إليهم. وفي الثانية يتطلع الخلق إلى الحق، وبها يتعرفون إليه، وتقربون، ويتحدون، ويفنون، ويبقون، وينالون العلم اللدني.

وكما ذكر سابقا، فإن من الممتنع عندهم إدراك الحق إدراكا مباشرا، للتنزه عن الحوادث، فلا بد من هذه الوساطة، التي يقوم بها (الإنسان الكامل) بما له من الازدواجية الإلهية الكونية، المؤهلة للقيام بمهمة إيصال الخلق إلى الحق.

فمهمة الواسطة في هذا العملية التصاعدية هي:

١- وساطتها في تعرف الخلق على الحق، والفناء في الحق.

٢- وساطتها في تحصيل العلم اللدني.

أولا: وساطة الإنسان الكامل في تعرف الخلق على الحق.

١- وجوب معرفة الإنسان الكامل.

يرى الصوفية وجوب معرفة (الإنسان الكامل)؛ لأن معرفته هي معرفة الله تعالى، فمن لم يعرفه لم يعرف ربه تعالى؛ لأنه على صورته، له كل أسمائه وصفاته، مرآة له.

قال ابن عربي: "ولا يعرف قدر الحق إلا من عرف الإنسان الكامل، الذي خلقه الله على صورته، وهي الخلافة" (١).

وقال: "وقد أثنى الله على نفسه، فهو الحامد وهو المحمود، وأعظم ثناء أثنى به على نفسه عندنا كونه خلق آدم على صورته، وسماه بأمهات الأسماء، التي يدخل كل اسم تحت إحاطتها، ولذلك قال ﷺ: (أنت كما أثنيت على نفسك)، فأضاف النفس الكاملة إليه إضافة ملك وتشريف لما قال: (من عرف نفسه عرف ربه)، فكل ثناء أثنى الله به

(١) الفتوحات المكية ٤/ ١٣٢.

على الإنسان الكامل الذي هو نفسه؛ لكونه أوجده على صورته، كان ذلك الثناء عين الثناء على الله بشهادة رسول الله ﷺ وتعريفه إيانا في قوله ﷺ: (أنت كما أثنيت على نفسك) (١)، أي كل ما أثنيت به على من خلقته على صورتك هو ثناؤك عليه" (٢).

يقول نيكلسون: "الإنسان الكامل هو الواسطة التي تنكشف بها كل معرفة بالله" (٣).

ويمكن أن نلخص أسباب الصوفية في وجوب معرفة الإنسان الكامل فيما يلي:

١- كونها طريقا لمعرفة الله تعالى، سواء عن طريق النفس، وهذا حال الكمل، أو عن طريق الكمل، وهذا في حق المبتدئين.

٢- كون الإنسان الكامل الذي يملك الكلام باسم الله تعالى، ومن ثم تجب طاعته.

- تقول الدكتورة سعاد الحكيم: "الكامل خطره في أنه صورة مراد الله، ولهذه العبارة أبعاد كثيرة، لعل أهمها على المستوى: الاجتماعي، السياسي، الإسلامي. هو أن هذا الكامل يملك حق الكلام باسم الله، فلا كلام مضمون إلهيا إلا كلامه، ومن هنا فالكاملون في الفكر الصوفي، وعند ابن عربي خاصة، هم الأنبياء، الذين يحملون كلام الله إلى البشر، الذين يحق لهم الكلام، والنبي صلوات الله عليه هو الكامل بالحقيقة؛ لأنه يحمل كلمة تجمع كلام الأنبياء جميعا، فقد أوتي جوامع الكلم، فما من كلمة حملها نبي إلى قومه إلا وجدت في ثنايا كلامه الكامل ﷺ" (٤).

٣- كون الإنسان الكامل مركز الوجود والعطاء، فالمبدأ منه، والاتجاه إليه، فلا انطلاق إلا من هذه النقطة، التي تتمركز في الوسط: وسط الدائرة، فالسالك عليه أن يتجه إليها لينطلق منها، ليبلغ مواطن القرب، ويحظى بالوصل والوصول، وهذا يدل على اشتراط الصوفية وجوب اتباع المريد لشيخه، وحكمهم بفشل كل من أراد السلوك منفردا.

(١) رواه مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها، كتاب: الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود، ١/ ٣٥٢.

(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٤١٢.

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٦٨.

(٤) عودة الواصل ص٨١.

٤- كون الإنسان الكامل مركز الوجود والعطاء، ذلك يعني ضرورته من أجل الوحدة الاجتماعية، فمحوريته تجعله حضوره دائما، في كل زمان ومكان، وهذا يساعد على إعادة التجربة الصوفية من منطلق الزمن المعاصر ومقتضياته، من غير خوف من الوقوع في الخطأ، حيث يكون النبي هو الباطن والظاهر، وهو الجزء المتعين، والمرجع المعين.(1)

٢-الأصل في الإنسان الكمال:

قد تقدم قول الصوفية: أن الإنسان على صورة الله تعالى، له كل أسمائه وصفاته، ويجمع إليها كل الحقائق الكونية.

هذا الاختصاص هبة ليس للإنسان فيه اختيار، وهذا حكم عام في جنس الإنسان، فبذلك هو كامل في أصله وطبعه وخلقته، فكل إنسان هو إنسان كامل.

هذا من حيث الأصل، فأما تخلف هذه القاعدة فمردها إلى الإنسان، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى - حين لا يدرك حقيقة نفسه، وكونه إنسانا كاملا.

الناحية الثانية - حين لا يدرك من الكامل من الناس.

فأما الإنسان نفسه، فإن كثيرا من الناس لا يدركون حقيقة كونهم كمّلا، وقد أخذ الصوفية على عاتقهم مهمة بيان هذه الحقيقة وإجلائها لعموم الناس، يقول ابن عربي كما جاء في الموسوعة الفلسفية:

"فعين الإنسان هي المقصود، وإليه توجهت العناية الكلية، فهو عين الجمع والوجود، والنسخة العظمى، والمختصر الشريف الأكمل"(2).

وعدم إدراك الإنسان حقيقة نفسه: كونه على الصورة الإلهية، وما يتبعها من اختصاصات؛ ينزله عن مرتبة الكمال إلى مرتبة الحيوانية، أو يبقيه في مرتبة الحيوانية، ولا يرقيه إلى مرتبة الكمال.

---

(1) انظر: عودة الواصل ص٧٩.

(2) الموسوعة الفلسفية، ١/ ١٤٢.

وأما غفلته عن الكمّل، فهذا حال كثير من الناس، الذين لا يسبحون الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ۩ ﴿١٨﴾ ﴾ (سورة الحج)

فكثير من الناس لا يعرفون الكامل، مع أن كل المخلوقات تعرفه، وكثير من الثقلين يعرفونه، وفي هذا ينقل الدكتور محمود غراب عن ابن عربي قوله: "لما تعدد الكمل من هذه النشأة، جعلهم الحق خلائف، بعد ما كان خليفة، فكل كامل خليفة، وما يخلو زمان عن كاملا أصلا، فما يخلو عن خليفة وإمام، فلا تخلو الأرض عن ظهور صورة إلهية يعرفها جميع خلق الله ما عدا الثقلين: الإنس والجن، فإنها معروفة عند بعضها، فيوفون حقها من التعظيم والإجلال لها"(1).

وهنا نلاحظ تمثيل ابن عربي الجهل بمعرفة الإنسان الكامل، بعدم تسبيح الله تعالى والسجود له، فكل خلق الله، ما عدا الثقلين إلا بعضهم، يعرفون الكامل، وهو على نسق ومثال الآية الآنفة، وكأنه كان مستحضرا الآية ومعناها، فطبقها على المعنى الذي يدور عليه.!!

فالإنسان كامل، لكن ليس كل إنسان كامل، بل حيواني، على التقسيم المعروف: إنسان كامل، وإنسان حيواني؛ فأدنى الإنسانية: الحيوانية. وأعلاها:ظل الله. والكمّل على مراتب.

وليس في قولهم: الإنسان كامل، ليس كل إنسان كامل؛ تناقض، فالمعنى أن الأصل فيه الكمال، هُيأ له وأعدّ وخلق، لكن ليس كل إنسان يستعمل هذه التهيئة والإعداد لبلوغ المرتبة؛ أي في طبعه وفطرته الكمال، فمنهم من يعقل هذا، فيقبل على الكمال، لتحصيله، ومنهم من يأبى فيخالف طبعه وفطرته.

لكن ثمة فئة هي كاملة، بحكم الأصالة، فهؤلاء كاملون بحكم العناية والاصطفاء الإلهي، وليسوا في حاجة إلى تكلف الكمال أو تحصيله، ومن ذلك نفهم أن الكمال منه

---

(1) الإنسان الكامل من كلام ابن عربي ص٢٤.

المطبوع، ومنه الأصيل؛ وبعبارة أخرى، منهم من هو كامل بحكم الاستعداد، ومنهم من هو كامل بحكم الاجتباء والاصطفاء، أو بحكم العناية الإلهية، منهم آدم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم، بل إن محمدا صلى الله عليه وسلم هو الكامل بإطلاق في كل زمان ومكان، حيث تتمثل فيه وبه الحقيقة المحمدية، التي هي التعين الأول، الصادر عن الذات الإلهية:

يقول الجيلي: "وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس، ويظهر في كنائس، فيسمى باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام، وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان"[(١)].

ويقول ابن عربي: "فما أرسل رسولا إلا بلسان قومه ليبين لهم، فإذا أرسله عامة كانت العامة قومه، فأعطاه جوامع الكلم، وهو فصل الخطاب، وما كمل إلا آدم عليه السلام بالأسماء، وكمال محمد صلى الله عليه وسلم بجوامع الكلم"[(٢)].

والسبب في تقدم محمد ﷺ في الرتبة على آدم عليه السلام، أن آدم خلق على صورة الله تعالى، وحواء خلقت على صورة آدم، والأبناء من امتزاج الصورتين، فكانت رتبة الأبناء أعلى، يقول ابن عربي: "آدم خلق على صورته، وخلقت حواء على صورة آدم، وخلق البنون من امتزاج الأبوين، لا من واحد منهما، بل من المجموع حسّا ووهما، فكان استعداد الأبناء أقوى من استعداد الأبوين؛ لأن الابن جمع استعداد الاثنين، فكمال الابن الكامل أعظم من كمال الأب، ولهذا اختص محمد صلى الله عليه وسلم بالكمال الأتم، لكونه ابنا، وكل ابن في النشأة له هذا الكمال، غير أنهم في الكمال يتفاضلون لأجل الحركات العلوية والطوالع النورانية والاقترانات السعادية، فما كل ابن له هذا الكمال الثاني الزائد على نشأته"[(٣)].

فإذا كان الأصل هو الكمال في الإنسان، فما الذي صرفه عنه؟.

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ٢/ ٧٤.
(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٤٠٩.
(٣) الفتوحات المكية ١/ ٦٧٩.

صرفه عنه الأعراض التي تولد الأمراض، فالكمال وصف ذاتي له، والنقص أمر عرضي، وأكثر من هذا: فإن كل مخلوق هو في الأصل كامل، سواء الإنسان وغير الإنسان، ومبنى كماله أنه صدر من كامل، فلا يصدر من كامل إلا كامل، لأن له أسماءه وصفاته، فما في العالم ناقص أصلا، إلا بسبب العلل الطارئة، قال ابن عربي: "فما في العالم إلا مستقيم عند العلماء بالله، الواقفين على أسرار الله في خلقه، فإنه قد بين لنا ذلك في قوله تعالى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (سورة طه)، وهو عين كمال ذلك الشيء، فما نقصه شيء، وسبب ذلك كوننا مخلوقين على من له الكمال المطلق، فأشبهنا في التقييد بإطلاقه، فإن الإطلاق تقييد بلا شك، إذ به يميز عن المقيد، فما يصدر عن الكامل شيء إلا وذلك على كماله اللائق به، فما في العالم ناقص أصلا، ولولا الأعراض التي تولد الأمراض لتنزه الإنسان في صورة العالم كما يتنزه العالم، ويتفرج فيه، فإنه بستان الحق، والأسماء ملاكه بالاشتراك، فكل اسم له فيه حصة، فهذا الذي تعطيه الحقائق، فالكمال للأشياء وصف ذاتي، والنقص أمر عرضي، وله كمال في ذاته، فافهم فما هلك امرؤ عرف قدره"[(١)].

ولابن عربي نص آخر يلم فيه هذه القضية ويفصلها، يبين فيه من الكامل، وعلة الصرف عنه، أسوقه لصلته وأهميته، يقول:

"الكمال المطلوب الذي خلق له الإنسان إنما هو الخلافة، فأخذها آدم عليه السلام، بحكم العناية الإلهية، وهو مقام أخص من الرسالة في الرسل؛ لأنه ما كل رسول خليفة، فإن درجة الرسالة إنما هي التبليغ خاصة، قال تعالى: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ (سورة المائدة/ ٩٩)، وليس له التحكم في المخالف، إنما له تشريع الحكم عن الله، أو بما أراه الله خاصة، فإذا أعطاه الله التحكم فيمن أرسل إليهم، فذلك هو الاستخلاف، والخلافة والرسول والخليفة، فما كل من أرسل حكم، فإذا أعطي السيف وأمضى الفعل حينئذ يكون له الكمال، فيظهر بسلطان الأسماء الإلهية، فيعطي ويمنع، ويعز ويذل، ويحي ويميت، ويضر وينفع، ويظهر بأسماء التقابل مع النبوة، لا بد من ذلك.

فإن ظهر بالتحكم من غير نبوة فهو ملك، وليس بخليفة، فلا يكون خليفة إلا من

(١) الفتوحات المكية ١/ ٦٧٩.

استخلف الحق على عباده، لا من أقامه الناس وبايعوه، وقدموه لأنفسهم على أنفسهم.

فهذه درجة الكمال، وللنفوس تعمل مشروع في تحصيل مقام الكمال، وليس لهم تعمل في تحصيل النبوة، فالخلافة قد تكون مكتسبة، والنبوة غير مكتسبة.

لكن لما رأى بعض الناس الطريق الموصل إليها ظاهر الحكم ومن شاء الله يسلك فيه، تخيل أن النبوة مكتسبة وغلط، فلا شك أن الطريق يكتسب، فإذا وصل إلى الباب يكون بحسب ما يخرج له في توقيعه، وهنالك هو الاختصاص الإلهي، فمن الناس من يخرج له توقيعه بالولاية، ومنهم من يخرج له توقيعه بالنبوة وبالرسالة، وبالرسالة والخلافة، ومنهم من يخرج له توقيعه بالخلافة وحدها، فلما رأى من رأى أن هؤلاء ما خرج لهم هذا التوقيع إلا بعد سلوكهم بالأفعال والأقوال والأحوال إلى هذا الباب: تخيل لهم أن ذلك مكتسب للعبد فأخطأ.

واعلم أن النفس من حيث ذاتها مهيأة لقبول استعداد ما تخرج به التوقيعات الإلهية، فمنهم من حصل له استعداد توقيع الولاية خاصة، فلم يزد عليها، ومنهم من رزق استعداد ما ذكرناه من المقامات، كلها أو بعضها، وسبب ذلك أن النفوس خلقت من معدن واحد، قال تعالى: ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ (سورة الزمر/ ٦)، وقال بعد استعداد خلق الجسد: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ (سورة ص/ ٧٢)، فمن روح واحد صح السر المنفوخ في المنفوخ فيه، وهو النفس، وقوله: ﴿ فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ (سورة الانفطار) ، يريد الاستعدادات، فيكون بحكم الاستعداد في قبول الأمر الإلهي.

فلما كان أصل هذه النفوس الجزئية الطهارة، من حيث أبيها، ولم يظهر لها عين إلا بوجود هذا الجسد الطبيعي، فكانت الطبيعة الأب الثاني خرجت ممتزجة، فلم يظهر فيها إشراق النور الخالص المجرد عن المواد، ولا تلك الظلمة الغائية التي هي حكم الطبيعة، فالطبيعة شبيهة بالمعدن، والنفس الكلية شبيهة بالأفلاك التي لها الفعل، وعن حركاتها يكون الانفعال، والجسد المكون في المعدن بمنزلة الجسم الإنساني، والخاصية التي هي روح ذلك الجسد المعدني بمنزلة النفس الجزئية التي للجسم الإنساني، وهو الروح المنفوخ، وكما أن الأجساد المعدنية على مراتب؛ لعلل طرأت عليهم في حال التكوين، مع

كونهم يطلبون درجة الكمال التي لها ظهرت أعيانهم، كذلك الإنسان خلق للكمال، فما صرفه عن ذلك الكمال إلا علل وأمراض طرأت عليهم، إما في أصل ذواتهم، وإما بأمور عرضية"[1].

إذن: الكمال في الخلافة، فالخليفة هو الكامل، ومن لم يكن خليفة فليس بكامل، وهذا هو معنى الكمال عند الصوفية، فالكامل من له الحكم والأمر(الخليفة).. وآدم آخذها بحكم العناية الإلهية؛ أي بالاصطفاء وبالأصالة، لا بالتقليد والاكتساب.

وقد ذكر طائفة من المصطلحات؛ معناها، والعلاقة بينها، هي: الخلافة، والملك، والرسالة. فالخليفة: هو الذي أعطي التحكم، وبه يكون خليفة ورسولا.

الرسول: هو المبلغ والمشرع، وليس له الحكم. والعلاقة بينهما: أن الخلافة أخص من الرسالة؛ فليس كل رسول خليفة، وكل خليفة رسول.

فإذا جمع الخلافة والرسالة فقد كمل، لظهوره بالأسماء الإلهية المتضادة: العز والذل.. إلخ. والملك: له التحكم من غير نبوة، بل يقيمه الناس، وليس بخليفة

والنفوس لها قصد وسعي في الكمال، وليس لها ذاك في النبوة؛ كونها غير مكتسبة، والسبب في ظن بعضهم أنها مكتسبة: كون الطريق مكتسب؛ وهو وإن كان كذلك، إلا أن النهاية والعاقبة ليست مكتسبة، بل هي تحت الاختصاص الإلهي.

والنفوس كلها في حكم واحد، من حيث الاستعداد لقبول الاختصاصات الإلهية، كونها خلقت من معدن واحد: نفس واحدة، وروح واحد.

وعلة قبولها هذا الاختصاص، طهارة عنصرها من حيث أبيها الأول، الذي هو الذات الإلهية، أو ما يمثلها، وهي الحقيقة المحمدية، التعين الأول، الصادر عن الذات الإلهية، ولو بقيت خالصة بهذا العنصر لما انصرفت عن كمالها، لكن بليت بهذا الجسد الخارج من الطبيعة الذي هو الأب الثاني، فخرجت ممتزجة بالنور المتمثل في الروح، والظلمة المتمثلة في الجسد.

والجسد في المثال كالمعدن، والنفس كالأفلاك التي لها الفعل، وعن حركاتها يكون

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٢٧٢.

الانفعال. والمعدن يماثل الجسد، وخاصيته يماثل النفس الجزئية للجسم الإنساني، فكما أن المعادن على مراتب، بسبب العلل الطارئة عليها حال التكوين، فكذلك الإنسان، فالذي صرف بعض المعادن عن خاصية الكمال لعلة، هو الذي صرف الإنسان عن الكمال لعلة.

هذه خلاصة نظرية ابن عربي في الكمال، على أنه لا يسلم من التناقض في بعض كلامه.

زعم في الأول أن كل خليفة رسول، وفي الآخر قرر أن التوقيع قد يخرج بالخلافة وحده:

- "مقام الخلافة أخص من الرسالة".
- "ومنهم من يخرج له توقيعه بالخلافة وحدها".

هذا تناقض منه.!!. وما دمنا تطرقنا إلى هذا الموضوع، فلنعط فيه المزيد.

٣- تناقضات ابن عربي:

من المشهور عن ابن عربي تناقضه، فهو إما أنه يدري، فيظهر شيئا في موضع، وضده في موضع آخر، يكلم الناس بحسب الحاجة، وإما أنه لا يدري بما في كلامه من اختلاف، والأول أقرب، لكثرة ما يقع فيه من تناقضات، وقد شهد عليه بهذا أبو العلا عفيفي، وهو من المتخصصين في فكره، المحايدين، فقال:

"يغلب على ظني أنه يعتمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر، لأغراض في نفسه، فعباراته تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل، أحدهما ظاهر، وهو ما يشير به ظاهر الشرع، والثاني باطن، وهو ما يشير به إلى مذهبه.

ولو أن من يعمق النظر في معانيه ويدرك مراميه، لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه، أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع، فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء، الذين يخشى أن يتهموه بالخروج والمروق.

فهو يتخيل دائما وجود أعداء العلم الباطن، أو بعبارة أدق: أعداء مذهبه، ويقنعهم بأساليبه، ويدعم أقواله بالآيات والأحاديث، ثم يمضي في تخريج مذهبه من تلك

الآيات والأحاديث، فيحاول بذلك أن يعبر الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج المنطقية، التي تلزم عن مذهب فلسفي في وحدة الوجود.

ولست بحاجة إلى ذكر أمثلة على هذا النوع من التخريج والتوفيق، ففي تعليقاتي على الفصوص في الجزء الثاني من هذا الكتاب من الأمثلة ما فيه الكفاية، وقد كان ابن عربي يشعر دائما بهذه الثنائية في أسلوبه، كما كان دائما على استعداد لأن ينتقل بقارئه من لسان الظاهر إلى لسان الباطن، أو العكس، سئل مرة عما يعنيه بقوله:

يا من يراني ولا أراه   كم ذا أراه ولا يراني

مشيرا بذلك إلى مذهبه في وحدة الوجود، وأنه يرى الحق متجليا في صور أعيان الممكنات، ولا يراه الحق؛ لأنه هو المتجلي في صورته، فأجاب من فوره:

يا من يراني مجرما   ولا أراه آخذا

كم ذا أراه منعما   ولا يراني لائذا (١)

ومن أمثلة تأويل الظاهر بالباطن: شرحه لكتابه المعروف بترجمان الأشواق الذي نظمه بلسان النسيب والغزل، يكني بكل اسم فيه عن فتاة جميلة، تعلق بها عندما زار مكة سنة ٥٩٨هـ، ويومئ إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية" (٢).

ومن الأمثلة كذلك ما أشار إليه ملا علي القارئ في كتابه: (الرد على القائلين بوحدة الوجود) (٣)، حيث إن ابن عربي قال في الفصوص عن فرعون:

"فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه.. فقد عمته النجاة حسا ومعنى".

ثم عاد فقال: "ثم إنا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه، وما لهم نص في ذلك يستندون إليه" (٤).

وقال في الفتوحات: "المجرمون أربع طوائف، كلها في النار، لا يخرجون منها، وهم

---

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٤٩١.
(٢) مقدمة الفصوص ١/ ١٧، ١٨.
(٣) انظر ص: ٨٧، ٨٨ .
(٤) فصوص الحكم ١/ ٢١٢.

المتكبرون على الله، كفرعون وأمثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه، ونفاها عن الله"[١].

علق ملا علي القارئ على هذا فقال: "فعلم أنه كان من الكاذبين أو من جملة المذبذبين"[٢]. ولابن عربي كلام فيه إقرار على نفسه، بأنه يجيب كل سائل جوابا يليق به، تماما كما ذكر العلماء والباحثون عنه آنفا، يقول: "فلو سأل مثل هذا السؤال فيلسوف إسلامي، أجبناه بأن الضمير يعود إلى آدم؛ أي أنه لم ينتقل في أطوار الخلق، انتقال النطفة من ماء إلى إنسان، خلقا بعد خلق، بل خلقه الله كما ظهر، ولم ينتقل أيضا من طفولة إلى صبى، إلى شباب، إلى كهولة، ولا انتقل من صغر جرم إلى كبره، كما ينتقل الصغير من الذرية، بهذا يجاب مثل هذا السائل، فلكل سائل جواب يليق به"[٣].

وقد أشكلت طريقته هذه على طائفة من العلماء، حتى حسنه بعضهم، ورد عنه ما اتهم به، فقد ألف البقاعي كتابا في الرد عليه، عنوانه: (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي). فرد عليه السيوطي بكتاب عنوانه: (تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي)[٤].

وكل من تعمق في مذهبه، وقرأ له زمنا، وكان منصفا، مبتغيا الحق، لم يجد عذرا صحيحا يحسن به مذهبه، إلا أن يكون على عقيدته، فيلبس كتلبيسه، غير أنه قد يرد ذلك إلى مرض غلب عليه، اختل به مزاجه، فصدر منه ما صدر، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء، فقد نقل ملا علي القارئ عن الجزري [٥] قوله: "وأحسن ما عندي في أمر هذا الرجل أنه لما ارتاض غلبت عليه السوداء، فقال ما قال، فلهذا اختلف كلامه اختلافا كثيرا، وتناقض تناقضا ظاهرا، فيقول اليوم شيئا، وغدا بخلافه"[٦].

لذا كان لا بد من إيضاح حقيقة كلام ابن عربي؛ لأنه عمدة في معرفة فكرة الإنسان الكامل، والصوفية تبع له في ذلك، فمعرفة حقيقة أمره وكلامه، يساعد في نقد الفكرة، ويسد الطريق على كل من يتأول كلامه بما لا يحتمل، أو يستشهد بكلام له،

(١) ١/ ٣٠١.
(٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود ص٨٨.
(٣) الفتوحات المكية ٢/ ١٢٤.
(٤) انظر: الرد على القائلين بوحدة الوجود ص٩٥ حاشية رقم (١)، ص١٥٦ حاشية رقم (٣).
(٥) هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عبد الله، خطيب، من فقهاء الشافعية، توفي في القاهرة سنة ٧١١هـ. انظر: الأعلام ٧/ ١٥١
(٦) الرد على القائلين بوحدة الوجود ص٣٤.

ظاهره يوافق الشرع، وقد حرصت في نقولاتي عنه، على ذكر ما يستشهد به من نصوص الكتاب والسنة عقب كل فكرة يطرقها، ليظهر في صورة الموافق لهما؛ لأبين كيف يجري في التلبيس والتدليس، في أمور ظاهرة المناقضة للشرع، وكأن الناس لا عقول لهم.!!.

وهكذا يفترض هؤلاء أنهم يخاطبون من لا يعقل ولا يفهم؟!!، فيقعون في التناقضات العقلية الظاهرة، والمخالفات الشرعية الصريحة، ثم مع هذا الوضوح في الجنوح يزعمون أنهم على صراط مستقيم، وأنهم على دين الرسل ومحمد صلى الله عليه وسلم، لم يخرجوا عنه قيد شبر، وإنما الآفة والقصور في عقول المنتقدين المخطّئين، الذين لم تبلغ فهومهم معرفة حقيقة ما يرمون إليه.؟؟!!.

٤- علاقة الإنسان الكامل بمرتبة الفناء:

الكلام في هذه الفقرة عن وساطة الإنسان الكامل في التعرف على الحق تعالى، وهذه هي المعرفة الصوفية، وهي مرتبة تماثل وتساوي مرتبة الإنسان الكامل، فالعارف هو الكامل، هو الولي والقطب، وغاية المعرفة هي غاية التصوف، وهي المعرفة التي لا تحصل إلا بعد بلوغ درجة الفناء، فنحن إذن بين مصطلحات متعددة، كلها تدل على غاية واحدة، هي الغاية من التصوف: الولاية، والمعرفة، والفناء.. إلخ، لذا فإن الكلام عن المعرفة يجر إلى الكلام عن الفناء، الذي هو أصل التصوف وحقيقته، كما تقدم في: (ماهية التصوف) [١].

إن الإنسان الكامل وهو يمارس دور الوسيط في إيصال الناس إلى معرفة الله تعالى، يعمل على بلوغهم درجة الفناء في الوقت ذاته، دون أن يحتاج إلى سلوك طريق آخر، فالعارفون هم الفانون، ولا يصل أحد إلى غاية المعرفة إلا ببلوغه درجة الفناء عن كل شيء. وفي الفقرات التالية نبين حقيقة هذا الدور، وفيها تتضح بعض جوانب هذه العلاقة.

أ- الفناء، ومرتبة الأزلية (فناء من لم يكن، وبقاء من لم يزل).

الإنسان الكامل محور في كل شيء، ونقطة ارتكاز في أية عملية رئيسة؛ كونية أو

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.

بشرية، فهو محور وأصل في وجود العالم، وهو محور في التعرف على الخالق، وهو محور في وصول الفيض الإلهي إلى الكون، والحفاظ على بقائه، فبه يقوم، وبه يبقى، وبدونه يزول، وهو كذلك محور في الوصول إلى الخلق، والرجوع إليه، والاتحاد به، والفناء فيه.

وأصل المسألة عندهم: أن للكون وجودا علميا قبل وجوده العيني.

وبتعبير آخر: كان له وجود ذهني، قبل وجوده الخارجي.

وذلك حين كان وجوده في وجود الحق، فكل صور الكون وجد في الحق، ومن ذلك الإنسان الكامل، فلما أراد الحق أن يُعرف، أخرج تلك الموجودات الذهنية العلمية إلى الخارج، فتمثل عينها في الحسّ، فاكتسبت وجودا حقيقيا عينيا.

ثم إن لهذا الوجود حدٌّ ونقطة نهاية، بعده تكون العودة. لكن إلى أين؟.

يجيب الصوفية بأن رجوعه وعودته تكون إلى الحالة الأولى، حيث تنتفي الإثنينية، وتثبت الأحدية، على النمط والهيئة التي كانت قبل أن يكون للوجود تمثّل عيني محسوس في الخارج، وهو ما يعبرون عنه بقولهم:

- "أن يرجع العبد كما لم يكن".

- أو قولهم: "فناء من لم يكن، وبقاء من لم يزل".

وهي الحالة التي تكلم عنها الحلاج بقوله، وقد تقدم في مبحث (أول موجود)[(١)]:

- "تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديثا لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبوحات ذاته في ذاته، وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته، في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا، في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه، لها كل صفاته وأسمائه" [(٢)]

---

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.
(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٣٣.

- وقد أشار الجنيد إلى هذه البداية بقوله: "فقد أخبر جل ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم، فكان الحق بالحق في ذلك موجودا بالمعنى الذي لا يعلمه غيره...أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده في مراتب الأحدية لديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقا، فأودعهم في صلب آدم" [(١)].

- وللجنيد عبارة أخرى في المعنى، يروي السراج أنه سئل عن التوحيد فقال: "معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج العلوم، ويكون الله كما لم يزل" [(٢)].

- وفي المعنى ذاته يقول الروذباري: "الجمع سر التوحيد، والتفرقة لسان التوحيد، والجمع ما تكلم به الذر في وقت الإيجاد، إذ كانوا بلا هُمْ، فكان هو المكلم والمجيب، والتفرقة ما خاطبهم على لسان السفراء والأنبياء، وإذا نظر إلى نفسه فرق، وإذا نظر إلى ربه جمع" [(٣)].

- ويقول ابن الجلاء: "من رأى الأفعال كلها من الله، فهو موحد لا يرى إلا واحدا" [(٤)].

فهؤلاء القدماء يشيرون إلى هذه الغاية، وهذا يثبت أن التصوف شيء واحد منذ بدايته.

هذه حقيقة كبرى في التصوف، كل المجاهدات البدنية والروحية والعقلية هدفها الوصول إلى هذه المرتبة، وهي مرتبة الفناء والاتحاد؛ الاتحاد الذي يعرفه الجرجاني بقوله:

- "امتزاج شيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئا واحدا، لاتصال نهايات الاتحاد" [(٥)].

- وفي معجم مصطلحات الصوفية يقول ابن عربي: "الاتحاد أن تصير الذاتان

---

(١) رسائل الجنيد ص٤٢، وقد نقل هذا النص الجابري في بنية العقل العربي ص٣٥٨، عن الميثاق للجنيد، طبعة الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، بيروت، وفيه اختلاف حيث جاء فيه: "موجودين"، بدلا من: "واجدين".
(٢) اللمع ص٤٩.
(٣) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد ص١٨٢.
(٤) الرسالة ١/١٢٥.
(٥) التعريفات ص٣.

واحدة".(١)

وهذا المعنى متفق تماما مع ما يذكرونه في مرتبة: (بقاء من لم يزل)، أو (عودة العبد كما لم يكن)، وهي مرتبة الأحدية، التي كان الخالق وحده، في الزمن السرمدي، حين كان الخلق كله ثابتا في العدم في نفسه، متحدا به، ثم أخرجه بإرادته ليتمثل عينا محسوسا، لغرض التعرف إلى الخلق، فالعودة تكون بعودة حالة الامتزاج الذي هو الاتحاد مرة أخرى، وذلك بالفناء، ومعناه عندهم، كما يقول القشيري:

"الأول: أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهود الحق، ثم فناؤه عن شهود فنائه، باستهلاكه في وجود الحق". (٢)

فالاستهلاك هو الاتحاد، لا غير، والفناء عند الجيلاني على درجات، يقول:

"الفناء إعدام الخلائق، وانقلاب طبعك عن طبع الملائكة، ثم الفناء عن طبع الملائكة، ثم لحوقك بالمنهاج الأول، وحينئذ يسقيك ربك ما يسقيك، ويزرع فيك ما يزرع فيك". (٣) فليس المنهاج الأول إلا حالة (كما لم يكن)، (بقاء من لم يزل).

ويقول أبو سعيد الخراز (٤) في المرتبة الثالثة من الفناء: "ويبقى رؤية ما كان من الله لله، ويتفرد الواحد الصمد في أحديته، فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء". (٥) وبعد أن تأكد لدينا عناية الصوفية بهذه المرتبة، وكونها غاية التصوف، ومن أجله فسر التصوف وعرف به، كما تقدم في مبحث (ماهية التصوف) (٦)، حيث بان لنا أن المعنى الدقيق للتصوف هو الفناء؛ وهو الاتحاد، وهو الوصول إلى مرتبة الأحدية، بفناء من لم يكن، وبقاء من لم يزل.

بعد ذلك نتساءل: كيف يكون الوصول إلى هذه المرتبة؟. والجواب في الفقرة التالية:

---

(١) معجم مصطلحات الصوفية، ص٣٨.
(٢) الرسالة ١/ ٢٣١.
(٣) فتوح الغيب ص١٧٠.
(٤) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى، من أهل بغداد، صحب ذا النون والسقطي وبشر، وقيل إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء، أسند الحديث، مات سنة ٢٩٧. انظر: طبقات الصوفية ص٢٨٨
(٥) التعرف ص١٤٨.
(٦) انظر: ص من هذه الرسالة.

ب – طرق الوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل.

هذه المرتبة لها حكم الغاية، فإن كل ما يندرج تحت حكم التصوف من أفكار، لابد وأن تكون سلّما وطريقا لتحقيقها، وهكذا كان، فالمقامات والمجاهدات والرياضات هدفها هذه الغاية، لكن الذي يهمنا من بين كل هذه الوسائل، الوسيلة التي تتعلق بموضوعنا، وهي شخص الإنسان الكامل، ودوره في بلوغ المتصوف هذه المرتبة.

عندما نتأمل في أحوال الصوفية في هذا الشأن، نقف على حقيقة ظاهرة، هي أن للصوفية منهجان في سلوك طريق التصوف:

الأول – يقوم على انتصار الروح على البدن، بالمجاهدات الشاقة المتصلة بالبدن.

الثاني – يقوم على إدراك حقيقة الإنسان، وما يحتويه من حقائق كونية وإلهية.

فالأول يغلب عليه الجانب العملي الشاق، وهذا ما اشتهر به أوائل المتصوفة، وأما الثاني فإنه غلب على المتأخرين، وقد تبلور وتأكد على يد ابن عربي خصوصا، وإن كان ذلك لا يمنع من وجوده تباشير له قبل ذلك، كما في قول النوري (١).

لكن الملاحظ أن كلا المنهجين لا يستغنيان عن دور الإنسان الكامل، وإن كانت حاجة الأول أظهر من الثاني، ومن هنا شدد الصوفية على ضرورة التبعية المطلقة للشيخ، الذي هو في منزلة الإنسان الكامل، لمن ابتغى سلوك التصوف والتحقق به، والوصول إلى غايته.

فالمنهج الأول يتميز بالجانب الأخلاقي السلوكي، وأربابه يؤكدون على جانب الالتزام بالشريعة، وما ألّف القشيري رسالته إلا لمثل هذا المعنى، وساق جملا من كلام أئمة التصوف تشدد على جانب التمثل بالشريعة، والزهد، والمجاهدة البدنية، والمحور في كل هذه المعاملات هو الشيخ، الموجه للمريد والمعلم له، وزيادة على ذلك المراقب لخواطره، الآخذ بيده والترقي في المدارج للوصول به إلى غاية التصوف، ولعلو مكانة الشيخ في النظام الصوفي، صار معلوما لكل من له أدنى حظ من النظر أن التصوف: شيخ، ومريد، وطريقة يرسمها الشيخ للمريد. وهذه جملة من أقوالهم:

---

(١) سيأتي نصه بعد صفحات .

١- قال السلمي: "من لم يتأدب بشيخ فهو بطال، ومن لم يلحقه نظر شيخ وشفقته لا يجيء منه شيء"[(١)].

٢- قال القشيري: "يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن من لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا، هذا أبو يزيد يقول: من لم يكن له أستاذ، فإمامه الشيطان"[(٢)].

٣- يقول السهروردي: "كلام الشيخ بالحق من الحق، فالشيخ للمريدين أمين الإلهام، كما أن جبريل أمين الوحي"[(٣)].

٤- يذكر السلمي أن للشيخ تأثيرا في المريد بنظره، فإنه يدرك حاله وما في نفسه، ويدله كل وقت على ما يناسبه، فيسهل عليه السلوك بقوة الشيخ، لأنه يحمل عنه الأثقال والمؤن.[(٤)]

وهكذا فلا تصوف إلا بشيخ، والشيخ هنا هو الولي، والقطب، والإنسان الكامل، فهو موضع ارتكاز لانطلاقة المريد.

لكن مع ابن عربي تبدل الحال، وتغير طريق السلوك، فاختفت المجاهدات البدنية، وعاد التحقق بالتصوف نظريا، لا يحتاج سوى إدراك وتأمل في حقيقة النفس والبدن، ليدرك المتأمل حقيقة نفسه، وأنها جامعة للحقائق الإلهية الكونية، فإذا بلغ هذه المرتبة، فقد بلغ.

هنا لم يعد للشيخ دور كالذي كان له في الأول، فالإنسان نفسه هنا يمكن أن يكون شيخا لنفسه، فبالتأمل والإدراك ينقلب إنسانا كاملا، وإذا بلغ هذه المرتبة صار قطبا، لا يحتاج إلى تعليم، فمن نفسه يدرك كل الحقائق، وقد قضى هذا النوع من السلوك على العبادات الصوفية، حتى عاد التصوف نظريا، تقول الدكتورة سعاد الحكيم:

"وسارت الأخلاق الإسلامية العربية في مسار فكرة الكمال الخلقي النفساني، كمال انتصار الروح على البدن، أو انتصار النطق على الشهوة والغضب، ولم تخرج النصوص

---

(١) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد ص١٦٠.
(٢) الرسالة ص٢/ ٧٣٥.
(٣) عوارف المعارف، ملحق بالإحياء ٥/ ٢٦٥.
(٤) انظر: تسعة كتب في أصول التصوف والزهد ص١٤٧-١٥٠.

الصوفية عن رؤية الكمال من منظور أخلاقي نفسي شرائعي، وظلت محكومة بتصور ملائكي يرى الكمال في علاقة جدلية مع الذنب، وعلى هذا الأساس يمكن تفسير السؤال الغريب الذي طرح على الجنيد: هل يزني العارف؟، فالزنى ذنب يجرح كمال العارف، وهكذا ظل الكمال الإنساني يدور في إطار النقاء والصفاء، حتى انسلخ منه كمال مخصوص، وهي الإشارات إلى النبي ﷺ، أو روح النبي ﷺ، كمال خرج عن مفهوم الذنب إلى مفهوم: مكانة الكامل من العالم ومن الله ومن بقية الجنس البشرية، ومع ابن عربي تخصصت الروح، فلم تعد مطلقا متشابها، وروحا واحدة نقية صافية، مصدر نورانية وصفاء الإنسان، بل أصبح لكل إنسان روح تخصه، محدودة بحقيقته الذاتية، ولم يعد الكمال الإنساني بانتصار الروح على البدن في الفرد، بل بإدراك روح هذا الإنسان في سلم الكمالات الإنسانية، وتحديد ماهيته وما تحويه من حقائق صفاتية"[(١)].

وتقول: "الواقع أن التفكير النظري سيطر على التجربة الصوفية بعد القرن السادس الهجري، وأضحى كل صوفي يعتبر نفسه مطالبا بتقديم نظرية عبر تجربته الروحية، فقد أصبح للحقائق التي أشار إليها الكرخي بقوله: (التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق) معنى النظرية، ولم يخرجنا من طغيان النظريات إلا شخصية أطلت مع عصر النهضة هي الإمام أحمد بن إدريس[(٢)] المجدد الصوفي الكبير، وقد أعاد النظرية إلى التجربة والمجاهدة، ولم تعد الحقيقة المحمدية نظرية، بل وردا يقرأه الصوفي تقربا وعبادة"[(٣)].

وقد أشار المستشرق الباحث في التصوف: نيكلسون. إلى مثل هذا الاتجاه عند الصوفية فقال: "ولا يصير المسلم وليا لفقهه مسائل الدين، ولا لإكبابه[(٤)] على صالح الأعمال، ولالزهادته في الدنيا، ولا لطهارة خلقه، وقد يكون له ذلك كله، وقد لا يكون له شيء منه، ولكن الذي لا بد منه هو السكر والجذب، فتلك علامة ظاهرة على الفناء

---

(١) عودة الواصل ص١٣٤، ١٣٥.
(٢) هو أحمد بن إدريس الشريف الحسني المغربي، ولد بفاس سنة ١١٧٢هـ وسافر إلى مكة، ثم انتقل إلى اليمن، وتوفي بصبيا سنة ١٢٥٢هـ، وهو جد الأدارسة، كانت لهم إمارة في تهامة وعسير واليمن، له: (العقد النفيس في نظم جواهر التدريس) في التصوف. انظر: هدية العارفين ١/ ١٨٦، الأعلام ١/ ٩٥.
(٣) عودة الواصل ص١٤٦، ٩٥.
(٤) كذا في الكتاب، والصواب: "لانكبابه".

عن النفس الترابية، ومن كان مجذوبا فهو ولي"[(١)].

وهذه بعض أقوال ابن عربي التي تؤكد الانقلاب من المجاهدة إلى النظرية : لما كان العارف المكمل المعرفة، يعلم أنه فيه من يطلب مشاهدة ربه، ومعرفته الفكرية والشهودية، تعين عليه أن يؤدي إليهم حقهم من ذلك، وعلم أنه فيه من يطلب المأكل الشهي الذي يلائم مزاجه، والمشرب والمنكح والمركب والملبس والسماع والنعيم الحسي المحسوس، فتعين عليه أيضا أن يؤدي إليهم حقوقهم من ذلك، التي عيّن لهم الحق، ومن كان هذا حاله، كيف يصح له أن يزهد في شيء من الموجودات، وما خلقها الله إلا له؟، إلا أنه مفتقر إلى علم ما هو له وما هو لغيره، فلا ينظر من الوجوه الحسان إلا ما يعلم أنه له، وما يعلم أنه لغيره يكف بصره ويغضه عنه".

ويقول ابن عربي: "ترى الكامل حريصا على طلب مؤنة أهله، فيتخيل المحجوب أن ذلك الحرص منه لضعف يقينه، وكذلك في ادخاره، وليس ذلك فيه إلا ليوفي الأدب حقه مع الله فيما حد له من الوقوف عنده".

ومذهب ابن عربي هذا له أصول قديمة، برزت في كلمات لأبي الحسين النوري كما نقل عنه في العطار في (تذكرة الأولياء): "ليس التصوف رسما ولا علما، ولكنه خلق؛ لأنه لو كان رسما لحصّل بالمجاهدة، ولو كان علما لحصّل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم"[(٢)].

وفقدان الشيخ دوره الطاغي في المرحلة النظرية للتصوف لا يعني انعدامه، كل ما في الأمر تبدل الدور، فبعد السيطرة الكاملة، صار دوره نظريا، يحتاجه المريد للوصول، وذلك عن طريقة معرفته، وهي كافية في بلوغ غاية التصوف، والمعرفة هنا من طريقين:

الطريق الأول : من الداخل، فيتعرف على الإنسان الكامل من خلال نفسه هو.

الطريق الثاني : من الخارج، فيتعرف على الإنسان الكامل من خلال غيره، من الكمّل.

(١) الصوفية في الإسلام ص١٢٠.
(٢) قضية لاتصور المنقذ من الضلال، عبدالحليم محمود، ص٣٨ .

الطريق الأول – معرفة النفس.

إن من الجمل المشهورة عن المتصوفة قولهم: "من عرف نفسه عرف ربه".

وهي تبين أن معرفة النفس تدل على الرب، وليست كل معرفة للنفس تؤدي إلى هذه النتيجة، إنما المعرفة الصوفية الفلسفية التي تقضي بأن الإنسان يجمع حقائق الكون وصفات الإله، ومعنى هذا أن معرفة الرب لا تتولد إلا بعد وصول الإنسان نفسه إلى مرتبة الكمال، ففي تلك الحالة يعرف حقيقة نفسه، جامعة الحقائق الكلية والجزئية، الكونية والإلهية، وبها يكون كاملا، مرآة للحق، يرى في نفسه صورة الحق، حذو القذة بالقذة، بلا فرق، وغيره يرى فيه صورة الحق، وبذلك تتم معرفة الحق سبحانه، وخلاصة المسألة: أن من عرف نفسه عرف الحق، ومن عرف الحق، صار وسيلة لمعرفة الحق، والعلة: أنه على صورة الله، جامع للحقائق الإلهية والكونية.

يقول ابن عربي: "فلما أوجد الكامل منا على الصورة عرفه الكامل من نفسه، بما أعطاه من الكمال، وكان العبد الكامل حقاً"[(١)].

ويقول: "الإنسان الكامل بنفسه عرفه، والإنسان الحيواني عرفه بعقله، بعدما استعمل آلة فكره، فلا الملك عرف الإنسان الكامل، لأنه ما شاهده من جميع وجوهه، ولا الإنسان الحيواني عرفه بعقله من جميع وجوهه.. فجهل الكل الإنسان الكامل، فجهلوا الحق، فما عرف الحق إلا الإنسان الكامل، ولهذا وصفته الأنبياء بما شهدوه، وأنزل عليهم بصفات المخلوقين، لوجود الكمال الذي هو عليه الحق، وما وصل إلى هذه المعرفة بالله لا ملك ولا عقل إنساني حيواني، فإن الله حجب الجميع عنه، وما ظهر إلا للإنسان الكامل، الذي هو ظله الممدود، وعرشه المحدود، وبيته المقصود، الموصوف بكمال الوجود، فلا أكمل منه، لأن لا أكمل من الحق تعالى، فعلمه بالإنسان الكامل من حيث عقله وشهوده، فجمع بين العلم البصري الكشفي، وبين العلم العقلي الفكري، فمن رأى أو من علم الإنسان الكامل الذي هو نائب الحق، فقد علم من استنابه واستخلفه، فإنه ظهر بصورته"[(٢)].

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٤٠٩.
(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٢٨٢.

فالإنسان الكامل بنفسه عرف الحق تعالى، على التفسير السابق، ومن رأى أو علم الإنسان الكامل، الذي هو نائب الحق، وعلى صورته ظهر، فقد علم الحق الذي استنابه واستخلفه، وإذا جُهل الإنسان الكامل، جُهل الحق، فلم يعرف.

فهما طريقان: معرفة الإنسان نفسه، ومعرفته بالكامل. وفي كلا الحالتين يكون قد وقع على الصورة الإلهية، ونائب الحق (الخليفة)، وبها تتم المعرفة.

ويوضح ابن عربي كيف تكون معرفة النفس سببا في معرفة الرب ببعض الأمثلة:

مثال الروح والجسد:

في علاقة الروح بالجسد، الجسد وسيلة لمعرفة الروح، فرؤية الجسد توقف على حقيقة الروح، فالجسد المتحرك المصوَّر، وراءه ما يحركه، ويحفظ عليه صورته، ويعطيه الإدراك، فالجسد أداة معرفة حقيقة الروح وصفاتها، وكذلك النفس أداة معرفة الرب، فمن نظر فيها استدل على المحرك والمسكن للإنسان، ومن يحكم فيه بما شاء، يقول ابن عربي:

"لما كان الأصل واحدا، وما ثناه سوى نفسه، ولا ظهرت كثرة إلا من عينه، كذلك كانت له في كل شيء من العالم آية، تدل على أنه واحد، فالكون كله جسم وروح بهما قامت نشأة الوجود، فالعالم للحق كالجسم للروح، وكما لم يعرف الروح إلا من الجسم، فإنه لما نظرنا فيه ورأينا صورته، مع بقائها تزول عنها أحكام كنا نشاهدها من الجسم وصورته، من إدراك المحسوسات والمعاني، فعلمنا أن وراء الجسم الظاهر معنى آخر هو الذي أعطاه أحكام الإدراكات فيه، فسمينا ذلك المعنى روحا لهذا الجسم، فكذلك ما علمنا أن لنا أمر يحركنا ويسكننا ويحكم فينا بما شاء حتى نظرنا في نفوسنا، فلما عرفنا نفوسنا عرفنا ربنا، حذوك النعل بالنعل، ولهذا أخبر في الوحي بقوله: (من عرف نفسه عرف ربه)، وفي الخبر المنزل الإلهي: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (سورة فصلت/ ٥٣). فما ظهر العالم عن الله إلا بصورة ما هو الأمر عليه، وما في الأصل شر، فإلى من تستند الشرور في العالم، والعالم في قبضة الخير

المحض؟"[١].

مثال الأمر والنهي: ويضرب مثلا آخر لمعرفة النفس طريقا لمعرفة الرب، وهو أن الإنسان اختص بالخلافة، وما يتبعها من الأمر والنهي، وتكوينه بلا وساطة ولا جارحة، بخلاف الموجودات الأخرى، فإذا عرف هذا في نفسه فقد عرف ربه، وبصورة أوضح: أنه إن أمر أو نهى أو شرع في التكوين بوساطة جوارحه، فلم يقع شيء من ذلك، أو شيء دون شيء، فقد وقف على كمال نفسه؛ لأن الحق أمر عباده فليس كل من امتثل أمره، فهو مثاله، فإن مع الوسائط يحصل العصيان، وبارتفاعها لا سبيل إلا الطاعة، يقول: "ما أعطي الكمال إلا الإنسان الكامل حامل السر الإلهي، فكل ما سوى الله جزء من كل الإنسان، فاعقل إن كنت تعقل، وانظر في كل ما سوى الله، وما وصفه الحق به، وهو قوله: قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ ﴾ (سورة الإسراء/ ٤٤)، ووصف الكل بالسجود، وما حصل الواحد منهم أمرا في العالم ولا نهيا، ولا خلافة ولا تكوينا عاما، وجعل ذلك للإنسان الكامل، فمن أراد أن يعرف كماله: فلينظر في نفسه، في أمره ونهيه، وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة، ولا مخلوق غيره. فإن صح له المعنى في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله، فإنه عنده شاهد منه، أي من نفسه، فإن أمر أو نهى أو شرع في التكوين بوساطة جارحة من جوارحه، فلم يقع شيء من ذلك، أو وقع في شيء دون شيء، ولم يعمّ، مع عموم ذلك بترك الواسطة، فقد كمل، ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة، فإن الصورة الإلهية بهذا ظهرت في الوجود، فإنه أمر تعالى عباده على ألسنة رسله عليهم السلام، وفي كتبه، فمنهم من أطاع، ومنهم من عصى، وبارتفاع الوسائط لا سبيل إلا الطاعة، ولا يصح ولا تمكن إباية"[٢].

مثال المـرآة: ويضرب مثلا ثالثا هو مثال المرآة، حيث يرى نفسه في مرآة أخيه المؤمن، فيرى الأسماء الإلهية المتنافرة: كالمعز والمذل؛ والمتقابلة، ولا يراها إلا في حضرة الاسم الإلهي المؤمن، لأن هذا الوصف: الإيمان. ورد عند الأمر بالتآخي، وعند الأمر بالإصلاح، فدل على أن الأسماء المتنافرة والمتضادة: كالمعز والمذل، والضار والنافع؛ لا

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٣١٥.
(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٢٩٥.

تكون إلا مع هذا الوصف، ولا توجد إلا حيث يكون، وحينئذ عندما ينظر في مرآة أخيه المؤمن تظهر له كافة الأسماء المتنافرة، وهي التي تجمع جميع الأسماء الإلهية، فيراها في المرآة، وهو يرى نفسه، فيعلم أنه خليفة من الخلفاء.. هكذا يزعم .؟!!.. يقول:

"فإن قلت: بماذا أعلم من نفسي: هل أنا من الكمل أو من الحيوان الذي يسمى إنسانا؟. قلنا: نعم ما سألت عنه، فاعلم أنك لا تعلم أنك على الصورة، ما لم تعلم قوله ﷺ: (المؤمن مرآة أخيه)[1]، فيرى المؤمن نفسه في مرآة أخيه، ويرى الآخر نفسه فيه، وليس ذلك إلا في حضرة الاسم الإلهي المؤمن، وقال: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات/ ١٠)، وقال: (المؤمن كثير بأخيه، كما أنه واحد بنفسه)[2]، فيعلم أن الأسماء الإلهية كلها كالمؤمنين إخوة ﴿ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ (الحجرات/ ١٠)، يعني إذا تنافروا، كالمعز والمذل، والضار والنافع، وأما عدا الأسماء المتقابلة فهم إخوان على سرر متقابلين، وليس يصلح بين الأسماء إلا الاسم الرب، فإنه المصلح والمؤمن من حيث ما هو مرآة، فمن رأى نفسه هكذا علم أنه خليفة من الخلفاء بما رآه من الصور".[3]

فكل من وقف على الحقائق كشفا وتعريفا إلهيا، فهو الإنسان الكامل، وهو على مراتب.

ويغتنم ابن عربي هذه الفرصة ليعلن أنه (الإنسان الكامل)، يقول: "فجبر هذا التعريف الإلهي انكساري وعلمت أني من الكمل، وأني لست بإنسان حيواني فقط، فشكرت الله على هذه المنة، فلما أشهدني نسبة العالم إليّ، ونسبتي إلى العالم ميزت بين المرتبتين، وعلمت أن العالم كله لولا أنا ما وجد، وأنه بوجودي صح من العلم الحادث بالله والوجود الحادث الذي هو على صورة الوجود القديم، وعلمت أن العلم بالله المحدث الذي هو على صورة العلم بالله القديم، لا يتمكن أن يكون إلا لمن هو في خلقه على الصورة، وليس غير الإنسان الكامل، ولهذا سمي كاملا، وأنه روح العالم، والعالم

---

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد ٢٣٨، ٢٣٩، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (٩٢٦).

(٢) رواه الشهاب في مسنده عن أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (المرء كثير بأخيه) ١/ ١٤١(١٨٦)، فيه سليمان بن عمرو النخغي قال عنه أحمد: "كان يضع الحديث"، والبخاري: "متروك"، وقال يزيد بن هارون: "لا يحل لأحد أن يروي عنه". انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٢١٦

(٣) الفتوحات المكية ٣/ ٣٧٠، ٣٧١.

مسخره، علوه وسفله، وأن الإنسان الحيواني من جملة المسخر له، وأنه يشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة، لا في الباطن من حيث الرتبة، كما يشبه القرد الإنسان في جميع أعضائه الظاهرة، فتأمل درجة الإنسان الحيوان من درجة الإنسان الكامل، واعلم من أي الأناسي أنت، فإنك على استعداد قبول الكمال لو عقلت"[1].

إذن يمكن للصوفي أن يعرف من نفسه أنه (إنسان كامل)، وليس بحاجة أن ينتظر شهادة أحد، كما يمكن له أن يعرف الإنسان الكامل بنفسه، سواء كان قطبا أكبر أو أصغر.

الطريق الثاني: معرفة الإنسان الكامل.

ذلك في كون معرفة النفس طريقا لمعرفة الرب، أما عن طريق معرفة الكامل، فإن من المقرر أن مراتب الكمال متفاوتة، وأن الكمال في ذاته: إما أن يكون هبة واصطفاء؛ بمعنى أن يصطفى الكامل ابتداء، وإما أن يكون اكتسابا واجتهادا؛ بمعنى أن ذلك يحدث بمزيد من الانكشاف عن حقيقة النفس، فمن الكمّل من هو أصيل في كماله، وهذا حال الأنبياء، وهم متفاوتون، فأعلاهم النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الذي تتمثل الحقيقة المحمدية فيه بأكمل الصور، وهو يمثل المرتبة القطبية الكبرى، ومعرفته معرفة بالرب.

ومن الكمّل من هو مطبوع على الكمال، يحتاج إلى تحصيل، وهذا حال الأولياء من غير الأنبياء، وهم الذين ينزلون مرتبة القطب الأصغر، ويطلق عليهم لقب: (الإنسان الكامل)، ومعرفتهم معرفة بالرب. لكن هل بين المعرفتين فرق؟.

مقتضى التفريق بينهما، وإعلاء شأن الأولى، يقضي بعلو المعرفة الآتية عن طريق الكمّل بالأصالة والاجتباء، لكن لم يظهر لي من كلامهم ما يدل على الفرق، بل التساوي.

إذن، معرفة الكمّل طريق لمعرفة الرب، لتمثل الصورة الإلهية فيهم، يقول ابن عربي: "قال رسول الله ﷺ: (كمل من الرجال كثيرون، ولم يكمل من النساء إلا مريم وآسية)، يعني بالكمال معرفتهم بهم، ومعرفتهم بهم عين معرفتهم بربهم".[2]

---

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٣٦٦.

(٢) الفتوحات المكية ٢/ ٦٩.

وتمثل الصورة الإلهية في الإنسان الكامل جاء من حيث جمعه لكل الأسماء الإلهية، فإن العالم له نصيب من هذه الأسماء، لكن الذي فاز بمجموعها هو الإنسان الكامل، فما ترك اسما ولا وصفا إلا وجمعها في نفسه، فاستحق بذلك أن يكون الدليل الأعظم على الرب.

قال ابن عربي: "لما كان الخلق على مراتب كثيرة، وكان أكمل مرتبة فيه الإنسان، كان كل صنف من العالم جزءا بالنظر إلى كمال الإنسان، حتى الإنسان الحيوان جزء من الإنسان الكامل، فكل معرفة لجزء من العالم بالله معرفة جزئية، إلا الإنسان فإن معرفته بالله معرفة العالم كله بالله، فعلمه بالله علم كلي، لا علم كل، إذ لو كان علما كلاً لم يؤمر أن يقول: ﴿ رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ (سورة طه)، أترى ذلك علما بغير الله؟، لا والله، بل بالله، فخلق الإنسان الكامل على صورته، ومكنه بالصورة من إطلاق جميع أسمائه عليه فردا فردا، بعضا بعضا، لا ينطلق عليه مجموع الأسماء معا في الكلمة الواحدة لتتميز الرب من العبد الكامل، فما من اسم من الأسماء الحسنى – وكل أسماء الله حسنى – إلا وللعبد الكامل أن يدعى بها، كما له أن يدعو سيده بها"[١].

هنا نعود إلى عالم الأمثلة، وفي هذه المرة يستخدم ابن عربي مثال **الرداء**، لتوضيح موقع الإنسان من الذات الإلهية، فلا يمكن معرفتها إلا به ومن خلاله، وخلاصته:

مثال الرداء: الإنسان الكامل رداء الحق، فلا يمكن للخلق أن يصلوا إلى الحق إلا من خلال الرداء، الذي يتشكل على صورة المرتدي، قال ابن عربي:

"ما تردى الرحمن برداء أحسن من الإنسان ولا أكمل؛ لأنه خلقه على صورته، وجعله خليفته عنه في أرضه، ثم شرع له أن يستخلفه على أهله، وقال: لولا أن الحق أعطاه الاستقلال بالخلافة، ما قال له عن نفسه تعالى آمرا: ﴿ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا ﴾ (سورة المزمل)، ولا قال له ﷺ: (أنت الخليفة في الأهل، والصاحب في السفر)، وهو ﷺ القائل: (إن الله أدبني فأحسن تأديبي)[٢]. الرداء للتجمل، فله الجمال، فلا أجمل من الإنسان،

(١) الفتوحات المكية ٣/ ٤٠٩.
(٢) جاء في كشف الخفاء ١/ ٧٢: "رواه العسكري عن علي رضي الله عنه.. سنده ضعيف جداً".

إذا كان عالما بربه"[١].

قال: "الكبرياء رداء الحق، وليس سواك، فإن الحق تردى بك، إذ كنت صورته، فإن الرداء بصورة المرتدي، ولهذا ما يتجلى لك إلا بك، وقال: (من عرف نفسه عرف ربه)، فمن عرف الرداء عرف المرتدي، ما يتوقف معرفة الرداء على معرفة المرتدي.. فلو أحالنا عليه ابتداء لما عرفناه، فلما أنزل كبرياءه منزلة الرداء المعروف عندنا، علمنا ما الكبرياء، ثم زاد رسول الله ﷺ في تجليه يوم القيامة، في الزور الأعظم، على كثيب المشاهدة في جنة عدن، وذلك اليوم الكبير أنه تعالى يتجلى لعباده ورداء الكبرياء على وجهه، ووجه الشيء ذاته، فحال بينك وبينه، فلم تصل إليه الرؤية، فصدق: ﴿ لَن تَرَانِي ﴾ (سورة الأعراف/ ١٤٣) وصدقت المعتزلة، فما وصلت الأعين إلا إلى الرداء، وهو الكبرياء، وما تجلى لك إلا بنا، فما وصلت الرؤية إلا إلينا، ولا تعلقت إلا بنا، فنحن عين الكبرياء على ذاته، قال: (وسعني قلب عبدي)، فإذا قلب الإنسان الكامل رأيت الحق، والإنسان لا ينقلب فلا يرجع الرداء مرتديا لمن هو له الرداء، وهذا معنى الكبير، فإنه كبير لذاته.. ولما كنا عين كبرياء الحق على وجهه، والحجاب يشهد المحجوب، فأثبت أنا نراه، كما وسعناه، فصدق الأشعري، وصدق قوله: (ترون ربكم)[٢]، كما صدق: ﴿ لَن تَرَانِي ﴾ (سورة الأعراف/ ١٤٣)، وللرداء ظاهر وباطن فيراه الرداء بباطنه، فيصدق: (ترون ربكم)، ويصدق ثبت الرؤية، ولا يراه ظاهر الرداء، فيصدق المعتزلي، ويصدق: ﴿ لَن تَرَانِي ﴾ (سورة الأعراف/ ١٤٣)، والرداء عين واحدة، وكان الفضل لهذه النشأة الإنسانية على جميع العالم، فإن العالم كله دون الإنسان منحاز عن الإنسان متميز عنه، فلا يشهد العالم سوى الإنسان الذي هو الرداء، والرداء من حيث ظاهره يشهد من يشهده، وهو العالم، فيرى الحق ظاهر الرداء بما هو الحق العالم، وهي رؤية دون رؤية باطن الرداء، فالعالم له الإحاطة؛ لأنه لا يتقيد بجهة خاصة، فالحق وجهه كله، والرداء وجهه كله، فهو الظاهر تعالى للعبد من حيث العالم، وهو الباطن لنفسه عن العالم من حيث إن الرداء حائل بينه وبين الحق الذي العالم به، فهو باطن لنفسه وللعالم، ولا يصح أن يكون باطنا

(١) الفتوحات المكية ٤/ ٤٠٨، ٤٠٩.
(٢) رواه أحمد في المسند عن أبي هريرة رضي الله عنه ٢/ ٥٣٤، قال المحققون للمسند: "إسناده صحيح على شرط الشيخين". انظر: مسند الإمام أحمد ١٦/ ٥٢٩

لباطن الرداء، لكن لظاهره، فالإنسان الكامل يشهده تعالى في الظاهر بما هو في العالم، وفي الباطن بما هو مرتد، فتختلف الرؤية على الإنسان الكامل والعين واحدة، ولهذا ينكره بعض الناس في القيامة إذا تجلى، والكامل لا ينكره، فإنه ما كل إنسان له الكمال، فما ينكره إلا الإنسان الحيوان؛ لأنه جزء من العالم، فإذا تجلى له في العلامة وتحول فيها عرفه، لأنه ما يعرفه إلا مقيداً"[1].

ويقول: "فكان الواحد رداء، وهو الذي ظهر، وهو الخليفة المبدع بفتح الدال، وكان الآخر مرتديا، وهو الذي خفي، وهو القديم المبدع، فلا يعرف المرتدي إلا باطن الرداء، وهو الجمع، ويصير الرداء على شكل المرتدي، فإن قلت: واحد صدقت، وإن قلت: ذاتان، صدقت، عينا وكشفا، ولله در من قال:

رق الزجاج ورقت الخمر   فتشاكلا فتشابه الأمر

فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

وأما ظاهر الرداء فلا يعرف المرتدي أبدا، وإنما يعرف باطن ذاته، وهو حجابه"[2]. وقال: "وهو المعبر عنه بالرداء والثوب، إذ كان هو محل الصفات، وافتراق الجمع، فغاية معرفة العباد أن تصل إليه، إن وصلت، والحق وراء ذلك كله، أو قل ومع ذلك كله"[3].

هذا طرف من نصوصه في بيان هذا المثال، وخلاصتها ما يلي:

١- الإنسان هو الرداء، والحق هو المرتدي. إذن: فالحق لا يتجلى إلا بالإنسان، ولا يعرف إلا به.

٢- طريق آخر: الكبرياء هو الرداء، والكبرياء على وجهه (ذاته). إذن الكبرياء هو الإنسان، بالنظر إلى أن الإنسان هو الرداء فالنظر إذن لا يصل إلى الحق إلا بالإنسان.

٣- إذا قلب الرداء (الكبرياء) رأيت الحق، قال: (وسعني قلب عبدي)، فإذا قلّب الإنسان الكامل رأيت الحق.

(١) الفتوحات المكية ٤/٢٤٥، ٢٤٦.
(٢) الفتوحات المكية ١/٦٤.
(٣) الفتوحات المكية ١/١١٢، وانظر: ١/١٠٣.

٤- الرداء له ظاهر وباطن، فهو يرى المرتدي من الباطن، كما يشهد الحجاب المحجوب من الباطن، ومن هذا الوجه صدق الأشعري في إثبات الرؤية. لكن ظاهر الرداء لا يرى المرتدي، ومن هذا الوجه صدقت المعتزلة في نفي الرؤية.

٥- لا يرى ولا يشهد العالَم سوى الإنسان (الرداء)، من حيث ظاهره، والعالم يشهده كذلك من حيث ظاهره، والحق يرى الرداء من هذه الحيثية باعتبار أنه العالم، فالعالم مرآة له، أما من حيث الباطن فإن الحق (الذات الإلهية) لا يشهد إلا باطن الرداء.

٦- الإنسان الكامل (الرداء) يشهد الحق من جهتين:

- من جهة تجليه في العالم، في الموجودات، وهذا تجليه ظاهرا.
- من جهة ذاته الإلهية المجردة من النسب والإضافات، وهذا تجليه باطنا.

ومن هنا تختلف الرؤية على الإنسان الكامل والعين واحدة، ولهذا ينكره الإنسان الحيوان في القيامة إذا تجلى - والكامل لا ينكره - فإذا تجلى في العلامة عرفه، لأنه ما يعرفه إلا مقيدا.

٧- بسبب الرداء تقع الحيرة، بين إثبات ذات أو ذاتين، فإن قلت: واحدة. صدقت، من حيث إن الرداء على شكل المرتدي، وإن قلت: ذاتان. صدقت؛ لأنها الحقيقة.

والخلاصة: أن غاية معرفة العباد أن تصل إلى هذا الرداء، الذي هو الإنسان الكامل، أما الحق فهو وراء ذلك، ولا طمع ألبتة في إداركه.

فهذا هو معنى المثال، ولا نريد أن ندخل في نقاش حول صحة المثال، والمشبه والمشبه به، وهل الإنسان رداء الحق؟، وهل الكبرياء هو الإنسان؟، فكل الكلام خيال وأوهام، لا سند له من عقل أو شرع، ولا ينكر الصوفية هذا، ولا يمتنعون من التصريح به، بل يفاخرون أن علومهم وراء العقل وأدلة الشرع، وإذا كان كذلك فغاية ما يمكن أن نفعل هنا، هو تصوير هذا المذهب كما هو، فإذا فعلنا ذلك تبين البون الشاسع بينه وبين حكم العقل وحكم الشرع، وقد فعلنا.

وكلام ابن عربي في هذا المعنى كثيرا جدا، يند عن الحصر، تتعدد فيه الأمثلة

والصورة والخيالات والرموز، لكنها في النهاية تصب في مجرى واحد، هو إثبات كمال الإنسان بما له من أوصاف إلهية جامعة وكونية شاملة. حسب النظرة الصوفية الفلسفية، وإن الباحث ليتعب من تتبع هذه الأمثلة، ثم يجدها في نهاية الأمر على شاكلة واحدة، ولهدف واحد، وليس لها غاية إلا التوسع والتكلف في الشرح والتفسير والإيضاح، بل والتغميض والإبهام والتلبيس.!!!

ت – تناقض في طريقة تحصيل الكمال !!.

المعرفة بالحق سبحانه إما أن تكون من طريق ذاتي، أو من طريق من بلغ الكمال من الكمّل، وفي كلا الحالتين فالوساطة يقوم بها الإنسان الكامل، ففي الحالة الأولى الذاتية، فإن الإنسان إذا عرف حقيقة نفسه، وجمعها للحقائق الإلهية والكونية، فإنه بذلك ينال الكمال، على منهج ابن عربي ومن تبعه، وبذلك يكون الوسيط لنفسه في بلوغ المعرفة، فنفسه تحمل نفسه هنا لتصل بها إلى الفناء.

أما في الحالة الأخرى، فنفسه تتجه إلى غيرها، إلى الكامل من الناس، لتستند إليه في الوصول إلى الفناء.. هذا وجه.

ووجه آخر قد يقال فيه: إن معرفته بالإنسان الكامل من خارج ذاته، تولد عنده معرفة نفسه، للتشاكل والتشابه بين جنس الإنسان، في الصفات والأحكام، فيعرف أن له الكمال، كما لهذا الكامل من كمال، فيتولد من ذلك حصوله على المرتبة نفسها التي وصلها ذلك الكامل.

أليست القضية كلها معرفة وتأمل ؟.

ها قد حصلها بهذا التأمل، الذي حصل له من نظره ومعرفته بالكامل. فتمثّل مرتبته في نفسه بعد أن عرف أنها لازمة له، وإنما فقدها غفلة ونسيانا، وإلا فهو الحامل للأمانة، ولا خيار له في هذا، والصوفية يؤولون قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ (سورة الأحزاب)، ليتوافق مع هذا الوضع القسري للاختيار الإلهي للإنسان ليكون كاملا، فمنهم من عرف فصار كاملا، ومنهم من لم يعرف فبقي على حيوانيته، وإذا كان الأمر على هذا النحو من اللزوم، كما يصوره الصوفية وابن

عربي خصوصا، فأي فائدة للمجاهدة والرياضة والتشبه بالإله، للتخلق بأخلاقه وصفاته؟.

إن من المعلوم أن للصوفية اتجاهين في بلوغ مرتبة الفناء والتحقق بمرتبة الإنسان الكامل:

الأول : المجاهدات الشاقة. وقد كانت معروفة بشكل واسع عند الأوائل.

الثاني : الرياضات الذهنية، من تأمل وتذكر. وهو ما آل إليه المتصوفة مع ابن عربي.

والصوفية يقررون أن الإنسان في نفسه صفات سلبية وأخلاق رديئة مانعة من الوصول والاتصال، وهو مخلوق من جسد وروح، من مادة سفلية، هي سبب تلك الصفات، ومادة علوية روحانية، هي أصل الزكاء والأخلاق الفاضلة، وكل المجاهدات هدفها عون الروح لتنجو من غائلة الجسد وصفاتها الرديئة؛ لذا فهي قائمة على كبتها وحبسها ومنعها من الحريات المطلقة، فالمجاهد يسعى إلى إطلاق روحه من سجن الجسد، بمنع الجسد من كل ما يورثها القوة والقدرة على التحكم في الروح.

وخلال السعي للتخلص من أحكام، يعمل المريد على اكتساب الأخلاق الفاضلة، وبتعبير أصح الأخلاق والصفات الإلهية، كما قرر في تعريف التصوف، وقد مر معنا:

- أن التصوف هو التخلق بأخلاق الله.
- أن التصوف هو التشبه بالإله.

وهذا هو لب التصوف وغايته، فالتشبه والتخلق يعني البقاء بالله وبصفاته بعد الفناء عن النفس وصفاتها وغوائلها، وهو أمر يجمع عليه جميع أرباب التصوف، حتى ابن عربي!!. وهو الذي يقرر أن بلوغ مرتبة الكمال يكون بمعرفة الإنسان الكامل، سواء كان عن طريق الذات أو غيرها، فيصرح أن التصوف هو التخلق بأخلاق الله، كما صرح غيره، وقد مر معنا هذا عند ذكر (ماهية التصوف)[1]، إذن فهو يرى على المريد أن يسعى في اكتساب الأخلاق الإلهية، بنفي الأخلاق البشرية الرديئة.

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.

فلنحفظ رأيه هذا في مسألة التخلق بأخلاق الله. ثم لننظر إلى آرائه السابقة في كيفية الوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل؟.

ماذا الذي نراه؟..

الرؤية الآن واضحة: هو متناقض كل التناقض، وليس وحده، بل كل من قلده وسار على قوله، ورضي مذهبه، فإن بلوغ مرتبة الإنسان الكامل على وصف ابن عربي، وهو: بمعرفة الإنسان نفسه يعرف ربه. لا تحتاج إلى أية رياضة أو مجاهدة، فيها السعي لاكتساب الصفات الإلهية، ونفي الصفات البشرية؛ ذلك لأن المهمة والعملية كلها لا تتجاوز حد المعرفة، فمن أراد الكمال فعليه أن يتعرف على نفسه، أو أحد الكمّل، ليعرف كمال نفسه، وهو بذلك يكون قد بلغ الهدف، وهذا يكفي.

لكن هذا لا يتلاءم مع القول بأن التصوف هو التخلق بأخلاق الله، فهذا يستلزم رياضة ومجاهدة، لكن المذهب القائم على أن الكمال هو في معرفة النفس، لا يستلزم كل ذلك، وهذا هو موضع التناقض.

لربما أتى من يجادل عن هذا الاتجاه الصوفي، ويبتدع عذرا يزيل التناقض الحاصل في الجمع بين القول بأن الوصول إنما يكون بالتخلق بأخلاق الله، وبين القول بأن ذلك إنما يكون بمعرفة النفس.

لكن ابن عربي يأبى إلا أن يبطل الاعتذر عنه، بنفيه أن يكون الزهد شرطا في سلوك طريق التحقق بالكمال؛ الزهد بمفهومه المطلق، وقد مر معنا كلامه. مخالفا القول السائد المشهور عن المتصوفة الأولين، وإن كان مذهب بعضهم (= النوري) سنده فيما ذهب إليه.

وقد يتكلف بعضهم ويأتي بمخارج أخرى لا ندري بها..!!.

لكن مع ذلك فابن عربي كذلك لا يدع لنفسه عذرا عندما يصرح بالحلول ووحدة الوجود، ويصرح بما يترتب عليه من وحدة الأديان، ويعلن أن الكل مراد، والكل حسن؛ لأن الكل من الله تعالى، والكل قد تجلى فيه الإله، فلا قبيح في الوجود، ولا شر موجود، ولا كفر، بل الكل مؤمن، فيساوي بذلك بين الكفر والإيمان، والخير والشر، والفضيلة

والرذيلة، وهذا معروف عنه، وكلماته في هذا المعنى لا تعد ولا تحصى [١]!!.

ثم إن ابن عربي ليس وحده الذي كان يقول بالحلول ووحدة الوجود ووحدة الأديان؛ أي نفي كل شر، والاعتقاد بالخير المحض، بل هذا مذهب قال به أئمة متقدمون كالحلاج، والبسطامي، والشبلي وغيرهم، وهؤلاء كلهم يقولون بالرياضة والمجاهدة.

فما هو تناقض عند ابن عربي: هو كذلك عندهم.

وإذا كان الأمر كذلك: فأي تخلق سيكون..والإنسان جامع للحقائق من غير تكلف.؟!. وكيف يتخلص المريد من الصفات الرديئة؟. وما في الكون إلا كل فاضل وحسن.!!.

ومع هذا فالمسألة ليست ذات بال عندهم، فكل كلامهم يجري مجرى القبول، ويمضي المتصوفة في بيان كيفية التشبه والتخلق بأخلاق الله تعالى [٢]، وهنا لابد أن نشير إلى أن قولهم بالتخلق يحتمل أمرين:

الأول: التخلق بالصفات الإلهية مباشرة.

الثاني: التخلق بالصفات الإلهية المتمثلة في الحقيقة المحمدية.

وكلا المعنيين محتمل، تقول الدكتورة سعاد الحكيم: إن الإنسان الكامل اسم علم على الذات المحمدية، لكن هذه الذات يمكن تشبيهها بقطب يدور في فلكه دائما كل طالب للكمال، وهذا الطالب للكمال يظل يدور، إلى أن يخرج عن صفاته، ويستبدلها بالصفات المحمدية، ويدور... وفي دورانه يقترب من مركز الدائرة، فيصغر قطر دورانه ويصغر، حتى يتلاشى تماما، ويتحقق هذا الطالب للكمال بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة، أي الشخصية المحمدية، وهنا في تحققه بالكمال يطلق عليه اسم من تحقق به، أي اسم: الإنسان الكامل. فعبارة الإنسان الكامل هي بالأصل والذات لصاحبها؛ أي محمد ﷺ، ويصح أن نطلقها على المتحققين به الفانين، ولكن كمالهم ليس ذاتيا كالكمال المحمدي، بل كمالا صفاتيا، وهم في تحققهم لا يتحدون بالنبي، فذاته لا تتكرر ولا يتحد بها، وإنما تتكرر صورته الصفاتية.

---

(١) انظر: مقدمة الفصوص ص٣٢، في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٨٨.

(٢) انظر: الإحياء ٤/ ٣٢٤، الفتوحات المكية ٢/ ٢٦٦، رسالة حي بن يقظان ٥٣-٦٤.

فعبارة الإنسان الكامل إذن، تطلق باشتراك لفظي فقط على النبي صلى الله عليه وسلم بالذات والأصالة، وعلى كل من تماهى بالصفات المحمدية ونال الكمال تحققا وليس ذاتا.

وصيغة هذا الكمال الإنساني الذي يحصله الطالبون له، تتمثل في الخلافة الإنسانية، ومن هنا برزت عبارات: القطب، صاحب الوقت، الخلافة الباطنة، نواب محمد عليه السلام.

وهي مرتبة ليست وقفا على سلالة من الجنس البشري، كما في الفكر الشيعي، وليست وقفا على جنس مخصوص من الإنسان؛ إذ ينالها الرجل كما تنالها المرأة، فالكمال تحققا مفتوح الأبواب في الفكر الصوفي، ومن هنا برزت جميع كتابات الصوفية في السلوك والتسليك والقصص والرمز والحجب والوديان والأدوية، وما إلى ذلك.(١)

٥- مناقشة: الكمال الصوفي، والأزلية، والتشبه:

أ- **الكمال الصوفي، والشرعي:** خلاصة كلامهم في الكمال الإنساني، وكونه طريقا للتحقق بالكمال هو: أن الأصل في الإنسان الكمال المطلق؛ بمعنى: أن له الأسماء والصفات الإلهية كلها، والخلافة، وإنما الذي يمنعه من الكمال جهله بهذه الحقيقة من نفسه، أو جهله بالكمّل، فإذا حصل هذه المعرفة فقد حصل له الكمال، وإلا فهو جملة الحيوان.

فالكمال هنا انكشاف عن الحقيقة الإنسانية، ليس غير ذلك، وما يكون من المريد من عمل وجهد، فهو جهد في إزاحة الجهل عن نفسه، فالكمال الصوفي يتضمن ثلاثة أمور هي:

١- الكمال أصلي، فلا زيادة على هذا الكمال، إلا من جهة الانكشاف.

٢- الكمال معناه: كون الإنسان على الصورة الإلهية، له كافة الأسماء والصفات.

٣- طريق تحقيق هذا الكمال هو المعرفة بكمال النفس.

هذه هي المسائل المطروحة للمناقشة من وجهة نظر شرعية. فما قول الشرع فيها؟.

---

(١) الموسوعة الفلسفية ١/ ١٤٤.

الجواب: الأصل في الإنسان الكمال بمعنى: كمال الفطرة، والخلقة، ليس غير ذلك:

فكمال الفطرة: أن تكون فطرته مقتضية لمعرفة دين الإسلام ومحبته، فلو خلي من المعارض لم يعدل عنه، كما يولد على محبة ما يلائم بدنه، من ارتضاع اللبن، حتى يصرفه الصارف، ومن ثم شبهت الفطرة باللبن في الرؤيا النبوية.(١)

وكمال الخلقة: حسنه، وإتقانه.

وأما النقص فطارئ بأسباب خارجية، وفي ذلك يروي البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء)(٢).

ففي هذا الحديث تشبيه كمال الفطرة بكمال الخلقة، فالبهيمة تولد كاملة، وكذا الإنسان يولد كاملا، على الفطرة، ثم إن التغير يحصل بالأبوين وغيرهما، والأصل من الشياطين، كما في الحديث القدسي الذي يرويه مسلم بسنده عن عياض بن حمار عن النبي ﷺ قال الله تعالى: (خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما أنزل به سلطانا)(٣).

والحنيف هو المستقيم(٤)، فالإنسان خلق على الفطرة والحنيفية، فلو ترك من غير إفساد الشياطين لبقي على فطرته، وكان مهيئا لكل ما يوافق الفطرة من الخير، هذا أقصى ما في هذه الآثار من معنى، لا تدل على أنه يولد عالما، فضلا أن يولد وله الأسماء والصفات الإلهية كلها.؟!. فإن الله تعالى يقول: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾ (سورة النحل) فالعلم في أصله مكتسب وليس موهبة.

فالإنسان لا يستقل بالهداية والعلم بنفسه، بدون عون خارجي، ومن هنا كانت

---

(١) انظر: فتح الباري ٣/ ٢٤٩.
(٢) الصحيح، كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات.. ١/ ٤٥٦.
(٣) الصحيح، كتاب صفة القيامة، باب: الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار ٤/ ٢١٩٧.
(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة ٢/ ١١٠.

الحاجة إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب، لدلالة الناس وتعليمهم ما جهلوه، وليكونوا ردءا لهم من اجتيال الشياطين، قال تعالى: ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ ﴾ (سورة النساء)، فالله تعالى أمر الرسل بالبلاغ، بما فيه تعريف الناس بصفاته وشرائعه وجزائه، وذلك ما كان لهم إلى معرفته سبيل لولا إخبار الله لهم.

ثم من اهتدى بهدي الرسل استكمل نفسه، وزرع في فطرته بذرة الكمال، فيرفعه الله ويعلي منزلته، ومن ضل فلم يقبل هدى الله طمست فطرته، فرد أسفل سافلين، قال تعالى: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ ﴿١٧٧﴾ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ (سورة الأعراف)

وقال تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾ ﴾ (سورة التين)

وخلاصة الأمر أن: الأصل في الإنسان الكمال، على المعنى السابق: كمال الفطرة في هيئتها القابلة للمعرفة والمحبة الإلهية.

ثم من الناس من يهتدي بأصل فطرته، فيقبل هدى الله تعالى، فيكون من المؤمنين، فيرفعه الله، وهؤلاء على مراتب، منهم الأنبياء، والصديقون، والشهداء، والصالحون. ومن الناس من يضل عن أصل فطرته، فيرفض هدى الله تعالى، فيكون في أسفل سافلين، وهؤلاء منهم الكافرون، والمشركون، والمنافقون، والملحدون. وسبب الانحراف عن مقتضى الفطرة العوامل المفسدة، وسبب الاستقامة اتباع الرسل.

ذلك هو المعنى الشرعي للكمال والنقص، لا يحقق شيئا من الكمال الصوفي، الذي معناه:

- أن الإنسان يولد كاملا في أصل الأمر؛ أي لا يحتاج إلى مزيد كمال، إنما الذي يزيد عنده هو انكشاف حقيقة نفسه.

- وأن يعرف أنه على صورة الله تعالى، وله الخلافة، ويفسرونها بالأمانة في قوله تعالى:

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ (سورة الأحزاب) والنقص ألا يعرف ذلك.

وما بين المعنيين بعد المشرقين، وفيما يلي الفروق بينهما:

١- المعنى الشرعي يوصل لخضوع الإنسان لله تعالى، حيث يهيئه في أصل خلقته للعبودية، ولا يتم له ذلك إلا باتباع الرسول، فإن لم يفعل فهو أضل من الحيوان.

أما المعنى الصوفي فإنه يوصل لاستعلاء الإنسان على العبودية لله تعالى، حيث يجعله في مرتبة الربوبية في أصل خلقته، بدعوى أن له الأسماء والصفات الإلهية كلها، بل ويتوعده أنه إذا لم يفهم هذا فهو حيوان.!!

وتفسير الآية الآنفة بهذا المعنى قول على الله بغير علم، والله قد حرم القول عليه بغير علم، فالأمانة التي احتملها الإنسان هي: القيام بالفرائض.[1] وليس في معنى الآية ما يؤدي مفهوم الصوفية، فالقرآن نزل في بيان ألوهية الله تعالى وعبودية الإنسان، وهذه آية منه، فلا يصح أن تكون نزلت بضد ذلك: ألوهية الإنسان.

ثم الآية نفسها ليس فيها دلالة على هذا المعنى، بل هي متفقة مع الآيات الأخر التي فيها أمره بإقامة الدين والشعائر، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾ ﴾(سورة البينة).

فالإنسان حمل الأمانة عن الله تعالى، وهو الذي أمر بإقامة الدين، فالأمانة هي

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير ١٢/ ٢٢/ ٥٣.

الفرائض إذن، وأعلى مراتب التفسير تفسير القرآن بالقرآن.

٢- في المعنى الشرعي: الإنسان يولد على الفطرة حنيفا، سالما من الانحراف العقدي والخلقي، يعرف الله ويحبه، لكن معرفته ناقصة، وكذلك محبته، فهو يحتاج إلى الرسل لاستكمالهما، ومعرفة طريق العبودية والطاعة، فهذه من اكتسابه.

في المعنى الصوفي: الإنسان يولد، له كافة الأسماء والصفات الإلهية، هبة من الله تعالى، ليس له يد في تحصيلها، والمطلوب منه: كشف هذه الحقيقة وإزاحة الجهل عن نفسه، فهو إذن كامل منذ البداية، ليس عليه تحصيل الكمال واكتسابه، بل عليه كشفه لا غير.

٣- في المعنى الشرعي: الكمال يحصل بإرسال الرسل، والإيمان بهم واتباعهم، فهو كمال مشروط بالمعرفة والعمل، معرفة من طريق الرسل بأخبار وأوامر الشارع، وعمل بالأوامر وطاعتها حذو القذة بالقذة، فأسعد الناس حظا بالكمال، أكثرهم علما وعملا.

في المعنى الصوفي: الكمال يحصل بانكشاف الحقيقة وهي: أن الإنسان له الأسماء والصفات الإلهية كلها، سواء كان ذلك بمعرفة النفس، أو معرفة الكامل، فهي معرفة خاصة، تختلف عن معارف وعلوم الرسل، فليس لهم حاجة إلى رسول للحصول على هذه المعرفة؛ ولذا تراهم يقولون إن الولي أعلى من النبي، وأن الأنبياء يستمدون من مشكاة الولي الخاتم.

ومن الصوفية من لا يطلب لتحقيق الكمال إلا تحصيل المعرفة، مثل ابن عربي ومن تبعه، ومنهم من يشترط العمل، لكن ليس هو العمل بالذي جاء به الرسول وأمر به، بل مقصودهم بالعمل هنا المجاهدات والرياضات وفق الفلسفة البوذية. فالخلاف بين الفريقين إذن:

١- في طبيعة الكمال الإنساني.

٢- في طبيعة المعرفة المطلوبة للكمال.

٣- كذلك في طريقة التحقق بالكمال.

فالكمال الصوفي: كمال مطلق، بمعنى خاص، هو: أن الإنسان له الأسماء

والصفات الإلهية.

والمعرفة الصوفية: معرفة أن الإنسان له الأسماء والصفات الإلهية، وأنه خليفة الله في الكون. وطريق التحقق بالكمال هو تحصيل المعرفة الآنفة، من داخل النفس، أو من خلال الكمل.

وأما الكمال الشرعي فغير ذلك، ولا صلة له بوجه، إلا من جهة الألفاظ.

وبعد: فإن الصوفية حينما يعلنون أن معرفة الإنسان الكامل طريق لمعرفة الله تعالى، فمعنى كلامهم هو ما سبق تفصيله: معرفة أن له الأسماء والصفات الإلهية كلها.

أما النظرة الشرعية لتحصيل معرفة الله تعالى فهي مختلفة، وإنما تكون من طريقين:

الأول: من طريق الفطرة، ففي حال سلامتها تقود إلى معرفة الله ومحبته، لكنها معرفة ومحبة ناقصة، تستكمل بالطريق الثاني.

الثاني: من طريق الرسل، وبها تستكمل المعرفة، يتفاوت الناس فيها بقدر اتباع الرسل.

وبهذا يتبين لنا أن ما ذكره الصوفية من كون الإنسان الكامل طريقا لمعرفة الله تعالى ليس له سند شرعي.

ب – الأزلية (بقاء من لم يزل).

طرح الصوفية رأيهم في البدء والعودة، وقد تقدم الكلام على هذا في: مبحث: (كيفية ظهور الموجودات)[1]، مع توضيح النظرة الشرعية حول ما ردده الصوفية.

أما عن طريق العودة، وهو ما فصلناه من قولهم فيما سبق، فإن كلامهم فيه أن الفناء يفضي بالإنسان الكامل للعودة إلى حالة: (ما لم يكن)، (ما لم يزل)، وهذا الكلام في حقيقته نفي لما جاءت به الرسل من الخبر عن القيامة والجنة والنار، والآخرة عموما، وما يتعلق بها من ثواب وعقاب، فإن القول بالفناء الذي هو الاتحاد، وجعل ذلك هو طريق الخلاص أو العودة، يفضي إلى إنكار حشر الأبدان، وإثباتها للأرواح فحسب.!!

قد يكون هذا الرأي غريبا، لكن هذا ما ينسبه الغزالي إليهم بدون تردد، يقول ابن

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.

طفيل[1]: وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور، يربط في موضع ويحل في آخر، ويفكر بأشياء ثم يتحللها، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت: إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب (الميزان): إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع. ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال: إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية"[2]

وهذا قول الغزالي: "الناس في أمر الآخرة أربع فرق ..

وفرقة ثالثة: ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال، وزعموا أن التخييل لا يحصل إلا بآلات جسمانية، والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن الذي هو آلته في التخييل وسائر الإحساسات، ولا يعود قط إلى تدبير البدن بعد طرحه، فلا يبقى إلا آلام ولذات ليست حسية ولكنها أعظم من الحسية.

وإلى هذا ذهبت الصوفية والإلهيون من الفلاسفة من عند آخرهم، حتى أن مشايخ الصوفية صرحوا ولم يتحاشوا، وقالوا: من يعبد الله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم، وإنما مطلب القاصدين إلى الله أمر أشرف من هذا.

ومن رأى مشايخهم وبحث عن معتقداتهم وتصفح كتب المصنفين منهم، فهم هذا الاعتقاد من مجاري أحوالهم على القطع"[3]

إن الغزالي خبير بالفكر الصوفي، وقد شهد عليهم بإنكار حشر الأجساد، وهذا يطلعنا على حقيقة هذا الفكر، وأنه يرى الثواب والعقاب على النفوس فحسب، ولا يشكل هنا ما ذهب إليه القشيري وأمثاله الذين أثبتوا الثواب والعقاب على الأبدان والأرواح معا، فإنه هو وأمثاله إنما يتحدثون عن آرائهم، أما حقيقة الفكر الصوفي فهو يرمي إلى ما ذكره الغزالي، ودليل ذلك ما يلي:

١- إثبات حشر الأبدان لا يتلاءم مع القول بأن الخلاص والعودة تكون بالفناء في

(١) هو محمد بن طفيل المغربي، من فلاسفة المسلمين، صنف: (أسرار الحكمة)، عده نيكلسون من كبار الصوفية، توفي سنة٥٧٥هـ. انظر: هدية العارفين ٦/ ٩٨، في التصوف الإسلامي ص٩٦.
(٢) حي بن يقظان ص٩، وانظر أهمية الروح في الكتاب نفسه: ص٣٢-٣٤.
(٣) ميزان العمل ص١٨٢-١٨٦..

الإله والاتحاد به، بل يناقضه؛ لأن حشر الأبدان إثبات للإثنينية، أي الانفصال والتباعد، وغاية الفكر الصوفي الاتصال والاتحاد، وذلك لا يكون إلا بإعدام البدن والسفر بالروح إلى المعدن الأول، الذي صدر منه، وهم يعتقدون أن الروح تعرج لتعود إلى معدنها الذي نزلت منه لتتحد به.

٢-لا خلاف بينهم في أنه لا مناسبة بين البدن السفلي وبين الذات الإلهية العلوية، وأما المناسبة الكاملة فهي كامنة بين الروح وبين الذات الإلهية؛ لاتفاقهما في العلوية والنورانية؛ ولذا فحشر الأبدان مع الأرواح جميعا مما يشكل جدا على عودة الروح إلى معدنه الأول، بل لا يتحقق ذلك على مقتضى أصولهم؛ لأن معنى ذلك أن يتحد هذا السفلي(البدن)، مع ذاك العلوي (الذات الإلهية)، وهذا مستحيل، أما إذا قصر الحشر على الأرواح فحسب، فإنه حينئذ يتلاءم قولهم وينتفي عنه التناقض، لكون الروح في أصلها علوية نورانيه اتحدت بأصلها.

٣-أنهم يحقرون النعيم الحسي المتمثل في الجنة، ويهزءون بالعذاب الحسي المتمثل في النار، عوضا عن إنكارها، خشية الاصطدام بالنصوص الشرعية القاطعة بوجودهما، وهذه أقوالهم في هذا المعنى:

أ – نقل المكي قول رابعة: "ما عبدت الله خوفا من النار، فأكون كالأمة السوء إن خافت عملت، ولا حبا للجنة، فأكون كأمة السوء، إن أعطيت عملت، ولكني عبدته حبا له وشوقا إليه"[1]

ب – يقول الغزالي: "والمقربون ملازمون للحضرة عاكفون بطرقهم عليها، يستحقرون نعيم الجنان بالإضافة إلى ذرة منه، فقوم بقضاء شهوة البطن والفرج مشغولون، وللمجالسة قوم آخرون"[2]

ت – نقل السلمي عن أبي يزيد البسطامي قوله: "الجنة لا خطر لها عند أهل المحبة، وأهل المحبة محجوبون بمحبتهم"[3]

(١) قوت القلوب، المكي ٢/ ٦٤-٦٦.
(٢) إحياء علوم الدين ٤/ ٣٥٣.
(٣) طبقات الصوفية ص٧٠.

فإذا كان هذا قولهم، وعليه بنوا رأيهم في العودة ونهاية تاريخ الإنسان في هذا الكون، فهذا وحده يكفي في نقض مذهبهم، فالغزالي به كفر الفلاسفة، ثم عاد وتبناه من حيث لايشعر، اتباعا لرأي المتصوفة، وإذا كان هذا مما ينكره الصوفية ويرفضونه، لمناقضته الصريحة للإسلام والعقل، ومع ذلك يؤصلون له ويثبتون أركانه. فكفى بهذا التناقض والاضطراب دليلا على سقوط مذهبهم من أصله.؟!!.

ت – التشبه : التشبه بصفات الله هو طريق الفناء، وبلوغ المعرفة الموجبة لمعرفة كمال النفس، التي إذا حصلت تحققت المعرفة بالله تعالى، وهذه القضية فيها وجه هو حق، ووجه هو باطل، فإن لله تعالى أسماءً كثيرة منها ما نعلمها، ومنها ما لا نعلمها، والأسماء التي نعلمها على أنواع:

١- نوع منها يسوغ ويجوز للعبد أن يتخلق بمعانيها، في حدود معينة.

٢- نوع يستحيل للعبد أن يتخلق بها.

٣- نوع يمكن للعبد أن يتخلق بها، في حدود معينة، مع التحريم والمنع.

١– ما يسوغ التخلق بها من الصفات: فأما صفاته التي يسوغ ويجوز للعبد أن يتخلق بمعانيها، فهي صفات: الرحمة، والكرم، والجود، والعلم، والقدرة، والإرادة، والعفو، والإحسان، ونحوها، تلك الصفات التي توجد معانيها في العبد، والله تعالى يأمره أن يتخلق بها، ويثني على من أخذ بها وصار من أهلها، فالله تعالى يحب من عباده الرحماء والكرماء والعلماء والعافين والمحسنين، ومن ثم فإن التخلق بها جائز وممكن، وهي في قدرة العبد، لكن ذلك لا يعني اشتراك العبد مع الله سبحانه في حقيقة تلك الصفات، بل ليس له منها إلا الاشتراك اللفظي وأصل المعنى الذي وضعت له الصفة، أما الحقائق، وهو ما اختص به الخالق وامتاز به، فلا نسبة بين العبد وربه، فلله تعالى صفات وللعبد صفات، تتشابه في أسمائها وتختلف في حقائقها.

٢– ما يستحيل التخلق بها من الصفات : أما الصفات التي لا يمكن التخلق بها، فهي الخاصة بالله تعالى، مثل: البرء، والتصوير، والتدبير، والإحياء، والإماتة، ونحوها، مما ليس في قدرة العبد بأي حال، فهذه الصفات ليس للعبد أي قدرة في التخلق بأي معنى من معانيها، بل هي لله تعالى وحده.

٣– ما لا يسوغ التخلق بها من الصفات : أما الصفات التي يمكن للعبد أن يتخلق بها مع التحريم، فمثل: صفات الكبرياء، والتجبر. ونحوها من الصفات التي تليق بالخالق، وهي في حقه صفات كمال، ولا تليق بالعبد، وهي في حقه نقص، فمن تشبه بهذه الصفات أو تخلق بها، فقد عرض نفسه للعقوبة، كما جاء فيما رواه أبو داود بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال الله عز وجل: (الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحدا منهما قذفته في النار). [١] وهذه جملة من أقوال العلماء في هذا المعنى:

١-قال العز بن عبد السلام: "صفات الإله ضربان:

- أحدهما: مختص به كالأزلية، والأبدية، والغنى عن الأكوان.

- والثاني: يمكن التخلق به. وهو ضربان:

- أحدهما: لا يجوز التخلق به، كالعظمة والكبرياء.

- والثاني: وردت الشريعة بالتخلق به، كالجود، والحياء، والعلم، والوفاء"[٢].

٢-نقل ابن حجر عن ابن بطال قوله: "طريق العمل بها [٣] أن الذي يسوغ الاقتداء به، كالرحيم والكريم، فإن الله يحب أن يرى حلاها على عبده، فليمرن العبد نفسه على أن يصح له الاتصاف بها، وما كان يختص بالله تعالى، كالجبار والعظيم، فيجب على العبد الإقرار بها، والخضوع لها، وعدم التحلي بصفة منها"[٤].

٣-قال ابن القيم: "ولما كان سبحانه هو الشكور على الحقيقة، كان أحب خلقه إليه من اتصف بصفة الشكر، كما أن أبغض خلقه إليه من عطلها، أو اتصف بضدها، وهذا شأن أسمائه الحسنى، أحب خلقه إليه من اتصف بموجبها، وأبغضهم إليه من اتصف بأضدادها، ولهذا يبغض: الكافر، والظالم، والجاهل، والقاسي القلب، والبخيل الجبان، والمهين، واللئيم. وهو سبحانه جميل يحب الجمال. عليم يحب العلماء. رحيم يحب

(١) السنن، كتاب اللباس، باب: ما جاء في الكبر، صحيح أبي داود ٢/ ٧٧٠.

(٢) شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، العز بن عبد السلام، ص١٣.

(٣) أي حديث: (لله تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحد، لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة)، رواه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب: لله مائة اسم غير واحدة ٥/ ٢٣٥٤.

(٤) فتح الباري، ١١/ ٢٢٦.

الرحماء. محسن يحب المحسنين. ستير يحب أهل الستر. قادر يلوم على العجز. والمؤمن القوي أحب إليه من المؤمن الضعيف. فهو عفو يحب العفو. وتر يحب الوتر. وكل ما يحبه فهو من آثار أسمائه وصفاته وموجبها، وكل ما يبغضه فهو مما يضادها وينافيها" [١].

هذه هي أقسام وأنواع الصفات بالنسبة لتخلق العبد بها، أما ما جاء على لسان الصوفية (تخلقوا بأخلاق الله) فإنه مردود بالأوجه التالية:

الوجه الأول: هذا الأثر موضوع، يقول الإمام ابن تيمية، فيما نقله الدكتور المحمود: "هذا اللفظ لا يعرف عن النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من كتب الحديث، ولا هو معروف عن أحد من أهل العلم، بل هو من باب الموضوعات عندهم، وإن كان يفسر بمعنى صحيح يوافق الكتاب والسنة، فإن الشارع قد ذكر أنه يحب اتصاف العبد بمعاني أسماء الله تعالى، كقول النبي ﷺ: (إن الله جميل يحب الجمال)[٢]، (إنه وتر يحب الوتر)[٣]، (إنه طيب لا يقبل إلا طيبا)[٤]" [٥].

الوجه الثاني: لم يرد إطلاق مثل هذا اللفظ في حق الله تعالى، ولا يجوز ذلك إلا بدليل، خاصة أن كلمة (أخلاق) تستعمل في الخير والشر، فيقال: أخلاق حسنة، وأخلاق سيئة. فاللفظ يحتمل الأمرين، وكل ما يطلق على الله تعالى فلا بد أن يكون حسنا وكمالا من كل وجه.

الوجه الثالث: كلمة (أخلاق) إنما تطلق عادة على من اكتسبها بنوع تكلف؛ ولذا يقال: تخلق. والتخلق يكون بالكسب والجهد.. وعلى ذلك فقولهم: أخلاق الله. يوهم ولو بطريق ضعيف أنه تعالى شأنه اكتسبها بعد أن لم تكن فيه، وعلى كل، صح ذلك التقدير أم لا.. فالاقتصار على ما ورد وثبت أولى من إطلاق ألفاظ قد تحتمل معان باطلة، وهي لم ترد في كتاب ولا في سنة.

أما قولهم: التشبه بالإله.

(١) عدة الصابرين لابن القيم ص٢٨٣، فصل من أسماء الله تعالى الشكور، وانظر الوابل الصيب ص٤٤،٤٣.
(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه ١/ ٩٣.
(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب: لله مائة اسم ٥/ ٢٣٥٤.
(٤) رواه مسلم في صحيحه،كتاب الزكاة، باب: باب الصدقة من الكسب الطيب٢/ ٧٠٣
(٥) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ٩٧١، نقلا عن نقض التأسيس ٣/ ٢٧٢، مخطوط.

- فإن كانوا يقصدون أن الشبه بين العبد وربه حاصل في الاسم وأصل المعنى، فنعم.

- وأما إذا قصدوا أن العبد يبلغ أن يتشبه بحقائق صفات الله تعالى، فهذا باطل. فإن العبد لا يبلغ أن يكون مثلا لله تعالى، ولا ندا، ولا كفوا، لا في ذاته، ولا في أسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

ومن تأمل حال الصوفية وحقيقة قولهم عرف أن قصدهم هو: التشبه بحقائق الصفات الإلهية. قال ابن القيم: "وهذه العبارة أولى من عبارة من قال: يتخلق بأسماء الله؛ فإنها ليست بعبارة سديدة، وهي منتزعة من قول الفلاسفة بالتشبه بالإله على قدر الطاقة، وأحسن منها عبارة أبي الحكم بن برّجان وهي التعبد، وأحسن منها العبارة المطابقة للقرآن وهي الدعاء المتضمن للتعبد والسؤال، فمراتبها أربعة:

- أشدها إنكارا عبارة الفلاسفة وهي: التشبه.
- وأحسن منها من قال عبارة: التخلق.
- وأحسن منها من قال: التعبد.
- وأحسن من الجميع: الدعاء. وهي لفظ القرآن" [١].

قال القرطبي: "والذي يعتقد في هذا الباب أن الله جل اسمه، في عظمته وكبريائه وملكوته وحسنى أسمائه وعلي صفاته، لا يشبه شيئا من مخلوقاته، ولا يشبّه به، وإنما جاء مما أطلقه الشرع على الخالق والمخلوق، فلا تشابه بينهما في المعنى الحقيقي؛ إذ صفات القديم جل وعز بخلاف صفات المخلوق، إذ صفاتهم لا تنفك عن الأغراض والأعراض، وهو تعالى منزه عن ذلك، بل لم يزل بأسمائه وبصفاته... قال الواسطي[٢]: ليس كذاته ذات، ولا كاسمه اسم، ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة، إلا من جهة

(١) بدائع الفوائد ١/ ٢٨٩.
(٢) أغلب الظن أنه: محمد بن موسى ابن الفرغاني، من أئمة الصوفية، توفي بعد سنة ٣٢٠هـ. انظر: طبقات الصوفية ص٣٢١.. والحامل على هذا الترجيح أن الواسطي له كلمات في هذا المعنى، مثل ما نقل عنه الكلاباذي في التعرف ص٥٠ قوله: "كما أن ذاته معلولة، كذلك صفاته غير معلولة".

موافقة اللفظ"[1].

لكن من قواعد التصوف أن العبد يمكنه أن يصل إلى المرتبة الإلهية، فيكون له التصرف والتدبير ومعرفة الغيب، إما حلولا واتحادا، وإما وساطة، وعلى ذلك فلا مانع عندهم من التشبه، لكن الحق الذي خلافه باطل، أن قولهم ليس هو من دين الله في شيء، بل كافة الشرائع تبطله، بل والعقول السليمة، فلا يبلغ العبد أن يكون هو الله، لا من باب الوساطة، ولا من باب الحلول والاتحاد.

فكلا التعبيرين: التخلق والتشبه، باطلين. يتضمنان معان لا تليق بالله تعالى:

- فالتخلق لا يصح أن يطلق على الله، أو على أقل تقدير يجب البعد عنه.
- والتشبه لا يصح استعماله في حق المخلوق.

لكن إذا قلنا: إن التخلق يكون بمقتضى صفات الله وأسمائه وموجبها: فهذا حق. بالنظر إلى الصفات التي يحسن من المخلوق أن يتصف بمقتضاها، والله يحب منه ذلك، كالعلم والرحمة.

مع ملاحظة أنه لا مقارنة بين الخالق والمخلوق، ثم أيضا تلك المعاني التي شرع للمرء أن يتخلق بها، يجب أن يكون تخلقه بها موافقا للحد الشرعي، فلو تجاوز الكرم إلى الإسراف، والرحمة إلى تعطيل الحدود، ونحو ذلك، فهذا مذموم، غير مأمور به[2].

وبعد: فإن تخلق العبد بأخلاق الله لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

١-أن تكون أوصاف الحق قد انتقلت إليه بأعيانها وذواتها، وهذا يسمى انتقال عين الصفة إلى ذات الموصوف المتخلق بها.

٢- اتحاد ذات العبد بذات الرب، فيكون هو هو، صفاته عين صفاته.

٣- حلول ذات الرب وصفاته في ذات العبد.

وهذه الأقسام باطلة ومنفية، لا يصح منها شيء، لا عقلا ولا نقلا، والثابت

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٦/٨، مع ملاحظة أن الواسطي يذكر الموافقة في اللفظ دون المعنى وهذا تفويض للمعنى، وقول السلف: إثبات المعنى، وتفويض الكيفية.

(٢) انظر: فتاوى وتنبيهات ص١٥٢.

الصحيح من هذا المعنى هو: أن يثبت للعبد من هذه الصفات أمورا تناسبه على الجملة، وتشاركها في الاسم، لكن لا تماثلها فيها إطلاقا، وإنما تناسب حقيقة الصفة الذات الموصوفة بها.

- فإن كان الموصوف بها هو الله تعالى، كان اتصافه بها على نحو يناسب كماله.
- وإن كان الموصوف بها العبد، كان على نحو يناسب طبيعته البشرية.

ومن المستحيل عقلا وشرعا أن يُثبت للعبد ما يُثبت لله تعالى؛ لأن مقتضى ذلك أن يكون علم العبد كعلم الله تعالى المحيط بكل شيء، وقدرته كقدرته تعالى المحيطة بكل شيء.. إلخ. وهذا باطل شرعا، والواقع يبين أن العبد لا يبلغ ذلك.

والقول بانتقال عين صفات الربوبية إلى بعض المخلوقين محال.

فعلم زيد لا يمكن أن ينتقل إلى محمد مثلا، فإذا استحال ذلك فيما بين المخلوقين، فاستحالته فيما بين الخالق والمخلوق من باب أولى.

كذلك لا قيام للصفات أصلا إلا بموصوفها، والانتقال يوجب فراغ المنتقل عنه، وخلوه من هذه الصفات المنتقلة، فيلزم أن تتعرى الذات من أوصافها، فيكون الرب عاريا من صفاته، وذلك ظاهر الاستحالة، والقول بالاتحاد أظهر بطلانا، فالقول بالاتحاد بين المخلوقين باطل، فكيف بالخالق؟، وكذا الحلول.[1]

ثانيا – وساطة الإنسان الكامل في تحصيل العلم اللدني (الكشف):

صوفية علم اللدني خارج عن قوانين العقل والحسّ، لا يعتمد على دليل ولا برهان، ولا على تجربة واستقراء، وبإمكان الصوفي أن يأتي بما لا يقبله عقل، ويرد على أي معترض بكل اطمئنان بعلمه بمخالفته للعقل، غير أن علمه لا يخضع لحكم العقل؛ لأنه الأسرار الإلهية الخارجة عن قوانين المخلوقات، وليس بإمكان أحد أن يعارضه بالدليل الشرعي، فله مخارج من التأويلات لاتحصى، لا تخضع لقاعدة علمية، وله أن يأتي بدليل من منام أو إلهام معارض للدليل الشرعي، وينسبه إلى الله تعالى، ويلصقه بالشريعة، معتقدا أن له الحق كل الحق في ذلك، حيث كان صوفيا، له من الأحكام

(١) انظر: من قضايا التصوف للجنيد، ص١٨٥-١٨٦ .

والمنازل ما ليس لعموم الناس!!.

وهذا مثل على ذلك: يقول ابن عربي في مقدمة الفصوص: ما بعد: فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها، في العشر الآخر من محرم، سنة سبع وعشرون [(١)] وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي: هذا كتاب: فصوص الحكم؛ خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به. فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا، فحققت الأمنية، وأخلصت النية، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب، كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان، وسألت الله تعالى أن يجعل فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان.. وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي، قد أجاب ندائي، فما ألقي إلا ما يلقى إلي، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل علي، ولست بنبيّ رسول، ولكني وراث، ولآخرتي حارث" [(٢)] وهو يقول ما يقول، وكتابه الفصوص من آخر كتبه، وأشهرها، وأدلّها على الزندقة.!!، وفيه من الكفر الذي لم يسبقه إليه أحد، حتى إن من خدع به زمنا، لما رأى كتابه هذا عرف حقيقته، وساء ظنه به فكفره لأجله، منهم ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى. [(٣)]

وقد اقتفى الجيلي أثره في هذا، حيث يقول عن كتابه (الإنسان الكامل): "فأمرني الحق بإبرازه، بين تصريحه وألغازه، ووعدني بعموم الانتفاع، فقلت طوعا للأمر المطاع، وابتدأت في تأليفه، متكلا على الحق في تعريفه" [(٤)].

ويُستمد الكشف عندهم من مشكاة (الإنسان الكامل)، فهو الذي يمد كل عارف، حتى الأنبياء، فله وساطة في إيصال النور والعلم الإلهي إلى الناس، برزخ في العلم والمعرفة.

فإن كان الإنسان كاملا في نفسه، فهو يستمد العلم اللدني والكشف من نفسه بنفسه، حيث كان كاملا، وإن كان غيره هو الكامل، استمد منه؛ لأن الكامل هو الطريق

(١) هكذا في الكتاب، والصواب: "سنة سبع وعشرين".
(٢) فصوص الحكم ١/ ٤٧، ٤٨.
(٣) انظر فتواه في ابن عربي وكتابه الفصوص، في الفتاوى ٢/ ١٢١ - ١٣٣.
(٤) ١/ ٦.

الوحيد لهذا العلم، والكمّل يستمدون أيضا ممن هو أكمل منهم، فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو الأكمل، وهو الممد لجميع الكمل، من الأنبياء والأولياء، وهو القطب الأكبر، الممد للأقطاب الصغرى، وهو الحقيقة المحمدية الممدة لسائر الأولياء.

فالإمداد الذي به الكشف وحصول السر الإلهي، يفيض من الأول، الذي هو الحقيقة المحمدية، ثم ينتشر إلى جميع الأولياء، فكل ينال من العلم بقدر مرتبته.

هذه حقيقة قولهم، فافتراض تفاوت مراتب الكمال، يلزم منه تفاوت الإمداد والفيض.

١ - **مصطلحات مرادفة**: عندما تكون الفكرة لها الصدارة، فإنه يعبر عنها بألفاظ ومرادفات كثيرة، ومن المتفق عليه أن الكشف غاية من الغايات الكبيرة، وهي ملازمة للمراتب العالية: مرتبة الحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل، والقطب، والولي. والمقامات العظمى: الفناء، والبقاء، والحب، والمعرفة.

فمرادفات الكشف مثل: المشاهدة، والمعاينة، واليقين، والفراسة.

قال الغزالي:"وأما البصيرة، والمكاشفة، والمشاهدة، والمعاينة، فهي أسماء مترادفة على معنى" [(١)]. ونقل الكلاباذي عن النوري قوله: "اليقين: المشاهدة" [(٢)].

وعن سهل قوله: "اليقين المكاشفة.. لو كشف الغطاء ما ازددت إلا يقينا" [(٣)].

فهذه كلها تدور حول معنى واحد هو: تحصيل المعرفة بالمغيبات من داخل النفس!!. وبعضهم فرق بينها تفريقا لا أثر له، كصنيع الهروي في جعله المشاهدة فوق المكاشفة [(٤)].

أما ابن عربي فيجعل متعلق المكاشفة المعاني، بخلاف المشاهدة فمتعلقها الذوات، فالمشاهدة للمسمى، والمكاشفة لحكم الأسماء، والمكاشفة عنده أتم من المشاهدة، إلا في حالة صحت مشاهدة ذات الحق فإنها أتم، وهي لا تصح، فلذا المكاشفة أتم.

(١) روضة الطالبين ص٣٨، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٢).
(٢) التعرف ص١٢١.
(٣) التعرف ص١٢١.
(٤) منازل السائرين ص١١٥.

ويفرق بين الرؤية والمشاهدة، فالمشاهدة شهود الشاهد الذي في القلب من الحق، وهو الذي قيد بالعلامة؛ أي التي يتجلى بها الحق لعباده، والرؤية ليست كذلك، ولهذا قال موسى: ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ ﴾ (سورة الأعراف/ ١٤٣) وما قال: أشهدني؛ فإنه مشهود له ما غاب عنه، ويتساءل: كيف يغيب عن الأنبياء، وليس يغيب عن الأولياء العارفين؟.

فالرؤية وقتية، والمشاهدة دائمة. وينسب إلى القوم القول بأن المشاهدة تطلق إزاء ثلاثة معان:

الأول : مشاهدة الخلق في الحق، وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد.

الثاني : مشاهدة الحق في الخلق، وهي رؤية الحق في الأشياء.

الثالث : مشاهدة الحق بلا خلق، وهي حقيقة اليقين بلا شك.[١]

ومن مرادفات الكشف كذلك: الفراسة. يقول القشيري: "..الكتاني[٢] يقول: الفراسة: مكاشفة اليقين ومعاينة القلب..

وقال الحسين بن منصور: الحق إذا استولى على سرّ ملكه الأسرار، فيعاينها، ويخبر عنها.

وسئل بعضهم عن الفراسة فقال: أرواح تتقلب في الملكوت، فتشرف على معاني الغيوب، فتنطق عن أسرار الخلق نطق مشاهدة لا نطق ظن وحسبان.

وسئل النوري: من أين تولدت فراسة المتفرسين؟. فقال: من قوله تعالى: ﴿ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ (سورة ص/ ٧٢)، فمن كان حظه من ذلك النور أتم، كان مشاهدته أحكم، وحكمه بالفراسة أصدق، ألا ترى كيف أوجب نفخ الروح فيه السجود له، بقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ (سورة ص).

(١) انظر: الفتوحات المكية ٢/ ٤٩٥، ٤٩٦.

(٢) هو أبو بكر محمد بن علي بن جعفر، بغدادي، صحب الجنيد والخراز والنوري، جاور بمكة ومات بها سنة ٣٢٢هـ. انظر: طبقات الصوفية ص٣٧٢

وقيل: إذا صحت الفراسة ارتقى صاحبها إلى المشاهدة."[١].

فالفراسة حقيقتها عندهم هو: الكشف، والمشاهدة، والمعاينة، واليقين؛ ولذا فإن الذين تكلموا على الفراسة أوردوا طرفا من الكرامات، التي هي كشف المغيبات ونحوها ضمن الكلام عنها[٢]، وهذا دليل على أنهم لايفرقون بينها، والأقوال الآنفة صريحة في عدم الفرق.

وهنا نلاحظ أنهم يردون أصل الفراسة إلى المناسبة الروحية، كما في كلام النوري، وهذه المناسبة بين الخالق والخلق، هي التي ولدت الفراسة (الكشف والمشاهدة)، بدليل عدم اختصاص غير الإنسان بها. تلك إذن هي المرادفات، ومعانيها.

٢- حقيقة الكشف الصوفي وأنواعه: يحرص الصوفية على التخفي وكتم الأسرار، وأداتهم في ذلك الإبهام والرمزية في التعبير، واستعمال الألفاظ المقتضبة والمختصرة، متعددة الدلالات والأوجه، ويقولون: الأسرار الإلهية لا يجوز كشفها، وهذه علوم الخاصة، تمتنع الإشارة إليها.. إلخ!!.

لكنهم قد يصرحون بكل ما لديهم، بكلمات واضحة لا مرية فيها، لا تحتمل إلا وجها واحدا، فإذا ما شعروا بالخطر عادوا إلى التلميح والإشارة والإبهام، ليقولوا: إن تلك الكلمات قيلت حال الشطح، والفناء، والذهول، والسكر، والجذب، وهي أحوال لايملك فيها الصوفي لسانه، فيتكلم بما لا يعني، ولا يعتقد؛ فهو معذور إذن.

فقد صار الشطح باب العذر المفتوح لكل ما يصدر عنهم، فبه يستجنّون، وبه عن أنفسهم يدفعون؛ لكن:

- أليست العادة جرت أن الإنسان لا يشطح إلا بما يجول في صدره؟.

- ثم أليس المتصوفة ينظّرون لكل ما سمي شطحا تنظيرا دقيقا؟.

أما عن المسألة الأولى: فإن الله تعالى قال عن المنافقين: ﴿ وَلَوۡ نَشَآءُ لَأَرَيۡنَٰكَهُمۡ فَلَعَرَفۡتَهُم بِسِيمَٰهُمۡۚ وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ أَعۡمَٰلَكُمۡ ﴾ (سورة محمد)، فما يصدر عن اللسان قد يكون عارضا، ليس له أساس في النفس: إما زلة، أو

(١) الرسالة ٢/ ٤٨١، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٩٢.

(٢) انظر: الرسالة للقشيري ٢/ ٤٨٠-٤٩٣.

وسواسا، أو سبق لسان. كل ذلك وارد، لكن إذا صار الكلام مترددا على اللسان، دل عن حقيقة ما في النفس؛ إذ اللسان سفير القلب، فالمنافق لا يقدر على كتم ما يجول في صدره، مع بالغ جهده، فيظهر في لحن قوله ما يدل على ما في قلبه.

والسكران يغيب عقله، فيتكلم بما في نفسه حال صحوه.

ذكر ابن كثير أن محمد بن داود الظاهري سئل عن حد السكر فأجاب: "إذا غربت عنه الفهوم، وباح بسره المكتوم"[(١)].

فإذا عرف هذا، فهل يسوغ أن نعتذر عن شطحات الصوفية؟..

قال ابن كثير: "وقد حكي عنه [أبي يزيد] شطحات ناقصات، وقد تأولها كثير من الفقهاء والصوفية، وحملوها على محامل بعيدة، وقد قال بعضهم: إنه قال ذلك في حال الاصطلام والغيبة، ومن العلماء من بدعه وخطأه، وجعل ذلك من أكبر البدع، وأنها تدل على اعتقاد فاسد كامن في القلب، ظهر في أوقاته"[(٢)].

وهذا هو الحق، فكل ما سبق من كلام في هذا الكتاب، يؤكد أن الصوفية يصدرون من نظريات محددة معقدة، نتيجتها: أن يكون العبد هو الرب: في أسمائه وصفاته، وأعماله.

وهذا هو معنى البقاء بعد الفناء، والحلول والاتحاد، وهو مرتبة الإنسان الكامل.

والصوفية يقررون أن المتبع للحق حال صحوه، محفوظ حال سكره، يقول القشيري: "ومن كان محقا في حاله، كان محفوظا في سكره"[(٣)].

وإذا كان كذلك، فعليهم إذن ألا يعتذروا عن الشطحات الكفرية التي تصدر من بعضهم حال السكر، فلو كان محقا لم يشطح، فشطحه دليل ضلاله حين صحوه؛ إلا إذا صاروا يتأولون تلك الشطحات بتكلف، يجعلون الكفر به إيمانا، تحت دعوى أنها علوم لا تدركها العامة، فحينئذ أي داع لأن يقولوا: "من كان محقا في حاله، كان محفوظا في سكره"؟!.

---

(١) البداية والنهاية ١١/ ١١٠، ذكر ابن كثير أن الفقهاء استحسنوا قول ابن داود.

(٢) البداية والنهاية ١١/ ٣٥.

(٣) الرسالة ١/ ٢٣٧.

والقشيري، وهو المورد لهذه العبارة في كتابه، من الذين يحتجون بأقوال الحلاج، ويستشهد بها في بيان معاني المقامات والأحوال والمصطلحات الصوفية، فهل خفي عليه ما كان عليه من الكفر الظاهر. أم يراه متأولا، معذورا. أم يعتقد أن كلامه من علوم الخاصة؟!!.

ألم يزعم أن المحق محفوظ حال سكره؟.

وأي حفظ أعظم من أن يمتنع لسانه عن قول كلمة الكفر الأكبر: "أنا الله".."أنا الحق"؟. فلو كان الصوفي محقا حال صحوه، لكان محفوظا من قول كلمة لم يجرء عليها فرعون.

يقول عفيفي: "ولقد بلغت الجرأة بابن عربي إلى حد أنه أجاز إطلاق اسم الله على الإنسان الكامل، في قوله: (فما قال أحد من خلق الله: أنا الله؛ إلا اثنين، الواحد الله المرقوم بالقرطاس، إذا نطق يقول الله: أنا الله.. والعبد الكامل (= الإنسان الكامل) الذي الحق لسانه وسمعه وبصره، يقول: أنا الله؛ كأبي يزيد الذي حكي عنه أنه قال: أنا الله. وما عدا هذين فلا يقول: أنا الله؛ وإنما يقول الاسم الخاص له)"[(١)]. ولم يكن القشيري وحده معظما للحلاج، بل عامة الصوفية، كالطوسي وغيره.[(٢)]

وأما عن المسألة الثانية: فإن ما سبق من كلام عن الإنسان الكامل وجمعه الحقائق الإلهية، من أسماء وصفات، وخلافة، وكونه سبب الوجود، ومنه يستمد الوجود وجوده، وهو المفيض للعلم والمعرفة، وهو الذي يقول للشيء: (كن) فيكون، وغير ذلك.

كل ما سبق: تنظير لحقيقة هذا الإنسان، سبق به الأولون بكلمات مجملة، وشرع فيه الآخرون بالتفصيل والشرح والتصريح، وهذا يرد دعواهم أن ما يصدر منهم في هذا المعنى إنما هو شطح؛ فإن التنظير لا يكون إلا عن اعتقاد راسخ بيّن، وعقيدة متأصلة.

١- يقول ملا علي القارئ: "وأما قول الشارح: إنه ربما وقع عنه كلمات في حال

---

(١) نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٦٠، وانظر: الفتوحات المكية ٤/ ١٣.

(٢) يقول القشيري: "قال الحسين بن منصور: حقيقة المحبة: قيامك مع محبوبك، بخلع أوصافك" الرسالة ٢/ ٦١٧، ويقول الطوسي: "قال الحسين بن منصور رحمه الله في بعض ما تكلم به عند قتله: حسب الواجد، إفراد الواحد" اللمع، ص٣٧٨، ٤٢٥، فانظر كيف يستشهد هؤلاء الموصوفون بالاعتدال بهذا الموصوف بالإلحاد والغلو؟.

السكر والمحو. مردود بأن تلك الكلمات لم تؤلف إلا وقت الشعور والصحو"[١].

٢- ويقول نيكلسون عن شطحات الحلاج:"وضح الآن أن [أنا الحق] التي نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب، ولا كلمة شطح، وإنما كانت عبارة لخص فيها نظرية كاملة في الإلهيات، منصبغة صبغة صوفية"[٢].

٣- ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: "يقصد بالسكر هنا: انتشاء الروح، بمكاشفة الحق لها بسره، وبأنه هو هي، وهي هو. فتطرب أشد الطرب؛ لاكتشاف هذه الحقيقة، فسكرها إذن شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها، وهو: أن وجودها هو وجود الله، أو أنها هي الله، أو أنه ليس ثم إلا الله. وفقا لاختلاف أنواع الاتحاد، كما رأينا.

وإذن لا مدخل في هذا السكر للهذيان، أو الوساوس الشيطانية، أو الهلوسة والتخليط، وما يلابس السكر الجسماني.

وإذن فليس لأولئك الخصوم: أن يتهموا السكر وما ينتج عنه من شطحيات بأنه هذيان لا يؤخذ به الصوفي، ولا يلام عليه. إنما هو عين الحق في نظر الصوفي الحق.

ماذا يقع في السكر؟.

قلنا: إن سببه هو مكاشفة الحق للروح بسر الاتحاد، وهذه المكاشفة على هيئة طائف أو هاتف، يأذن لها أن تستبدل بدورها دوره، فتتحدث عن لسانه، ويعلن لها أنه يبادلها حب بحب، وأن الآنية قد رفعت بينهما، فصارا شيئا واحدا، وهذا هو العنصر المميز الخاص في هذا الجانب من التصوف عند المسلمين، فأحوال الوجد وطلب الاتحاد والسكر كلها توجد في أنواع التصوف الأخرى، أما هذا التبادل في الأدوار بين العبد، والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم، فهو العنصر الجديد حقا في التصوف الإسلامي"[٣].

فهذا إفادات ثابتة لمختصين، وللإمام ابن تيمية رأي في هذا المقام، حيث يجعل علة الشطحات شدة الاستغراق في المحبة، حتى يتحد المحب بالمحبوب شعوريا، يقول: "وقد يقع لبعض المصطلمين من أهل الفناء في المحبة أن يغيب بمحبوبه عن نفسه وحبه، ويغيب

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود ص٦٦.
(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٣٢.
(٣) شطحات الصوفية ص١٧، ١٨.

بمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، وبموجوده عن وجوده، حتى لا يشهد إلا محبوبه، فيظن في زوال تمييزه ونقص عقله وسكره أنه محبوبه، كما قيل أن محبوبا وقع في اليم، فألقى المحب نفسه خلفه فقال: أنا وقعت، فأنت ما الذي أوقعك، فقال:

غبت بك عني فظننت أنك أني

فلا ريب أن هذا خطأ وضلال، لكن إن كان هذا لقوة المحبة والذكر من غير أن يحصل عن سبب محظور زال به عقله، كان معذورا في زوال عقله، فلا يكون مؤاخذا بما يصدر منه من الكلام، في هذه الحال التي زال فيها عقله، بغير سبب محظور، كما قيل في عقلا المجانين: إنهم قوم آتاهم الله عقولا وأحوالا، فسلب عقولهم، وأبقى أحوالهم، وأسقط ما فرض بما سلب.

وأما إذا كان السبب الذي زال به العقل محظورا لم يكن السكران معذورا، وإن كان لا يحكم بكفره في أصح القولين، كما لا يقع طلاقه في أصح القولين"[١].

يقول التفتازاني: "تجربة البسطامي لا تعني اتحادا حقيقيا، وإنما مجرد شعور بالاتحاد، الذي يتجاوز كل كثرة، وهي تجربة شائعة في أنواع التصوف، في الحضارات المختلفة"[٢]. وبهذا الرأي يمكن أن نقول: إن الشطحات لها سببان:

الأول : اعتقاد صوفي أن العبد عين الحق، ولا يدرك هذا إلا حين السكر والفناء.

الثاني : شدة الاستغراق في المحبة تغيب المحب عن نفسه، فيعتقد أنه متحد بمحبوبه.

غير أن رأي الإمام ابن تيمية يحمل على التساؤل: هل يوجد في الحقيقة والواقع حب يذهب المحب هذا المذهب، ويصل به أن يمحو نفسه، حتى يظن اتحاده بذات محبوبه، لينساق قسرا إلى التصريح، من غير شعور، بأنه هو المحبوب: عينه، ذاته، لا شيء غيره؟!.

إثبات حب كهذا، أثره هذا، فيه نظر، ويحتاج إلى دليل مثبت، فمثل هذا لم نسمع به في تاريخ العشاق، لا في الإسلام ولا قبله، ولم يبلغنا أن أحدا من الأولين في القرون المفضلة بلغ به الحب هذا المبلغ، ولا يوجد دليل شرعي يثبت أو يصحح هذا المعنى، ما سمعناه إلا على لسان الصوفية في القرن الثالث، في النصف الثاني منه، والقصة المذكورة

(١) الفتاوى ١٠/ ٥٩، ٦٠، وانظر منها: ١٠/ ٣٤٩.
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٦٢.

ليست حجة يستند إليها، كونها حكاية، والحكاية لا تقوم بها حجة، وهي كذلك لا تثبت مقصود الصوفية، فإن الذي ألقى نفسه في اليم وراء محبوبه، فعل ذلك لتعلق القلب به، خشية فوته، وبغضا للحياة بعده، وهذا ممكن في معاني العشق، غير منكور، أما أن يكون فعل ذلك لشعوره بالاتحاد الذاتي لشدة استغراقه في الحب، فهذا بعيد، إلا أن يكون سببه نظرية في الحلول والاتحاد.

ثم إن الشاطح لا يشطح إلا بسبب محظور، فإن الشطح انحراف، والانحراف لا يتولد بسبب مباح، إذن افتراض تولد الشطح بسبب مباح فيه نظر، كلا، لا يقول إنسان عن نفسه أنه الله، بسبب مباح، والاستغراق في المحبة لا يؤدي إلى مثل هذا الحال، وأصفى الخلق، وهم الأنبياء والصحابة، هم أشد الناس حبا لله، وأكثر استغراقا، ما قالوا هذا أبدا.

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى هذا فقال: "ومن قال: إن هؤلاء أعطاهم الله عقولا وأحوالا، فأبقى أحوالهم، وأذهب عقولهم، وأسقط ما فرض عليهم بما سلب.

قيل: قولك: وهب الله لهم أحوالا؛ كلام مجمل، فإن الأحوال تنقسم إلى: حال روحاني، وحال شيطاني؛ وما يكون لهؤلاء من خرق عادة بمكاشفة وتصرف عجيب، فتارة يكون من جنس ما يكون للسحرة والكهان، وتارة يكون من الرحمن، من جنس ما يكون من أهل التقوى، فإن كان هؤلاء في حال عقولهم كانت لهم مواهب إيمانية، وكانوا من المتقين، فلا ريب أنه إذا زالت عقولهم سقطت عنهم الفرائض بما سلب من العقول؛ وإن كان ما أعطوه من الأحوال الشيطانية، كما يعطاه المشركون وأهل الكتاب والمنافقون، فهؤلاء إذا زالت عقولهم لم يخرجوا بذلك مما كانوا عليه من الكفر والفسوق، كما لم يخرج الأولون عما كانوا عليه من الإيمان والتقوى"[1].

وقال: "ولقوة الاتصال: زعم بعض الناس أن العالم والعارف يتحد بالمعلوم والمعروف، وآخرون يرون أن المحب قد يتحد بالمحبوب، وهذا إما غلط، وإما توسع في العبارة"[2].

(١) الفتاوى ١٠/٤٤٣.
(٢) الفتاوى ٦/٢٧.

إن شيخ الإسلام يجوز وقوع هذا النوع من شعور المحب باتحاده بمحبوبه، غير أنه يغلّطه ويخطّئه، وحاصل الأمر: أن ما يصدر من الصوفي حال سكره نوعان:

الأول: صياح وتمزيق للثوب، من شدة الخوف والوجد، فهذا ممكن، غير محال.

الثاني: شطحات فيها دعوى الاتحاد بالذات الإلهية، وهذه دعوى تحققها محال.

فالأول قد يكون بسبب مباح، مثل سماع شعر محرك للنفس، أما الثاني فلا يمكن حدوثه بسبب مباح، بل نظرية فلسفية في الاتحاد، كما تقدم بيان ذلك.

أ- **الكشف الأعظم**: التصوف إذن حقائق، وما وصف بأنه شطح ليس سوى تعبير عن حقيقة باطنة، لم ينجح الصوفية في كتمانها، فالتعمية المطلقة محال؛ لأنها طمس ومحو للفكرة، فلا بد إذن من التصريح بالحقيقة مهما كلف ذلك، حتى لو كان المآل القتل، كما حصل مع الحلاج، أو الرمي بالزندقة، كما حصل مع عامة المتصوفة، كذي النون والجنيد والنوري والحكيم الترمذي وابن عربي، فما من إمام من أئمة التصوف المشهورين إلا وتعرض للنكير والنبذ والطرد، فمنهم من قتل، ومنهم من هرب، ومنهم من استعمل التقية في حقن دمه.[1]

فما الحقيقة التي احتملوا لأجلها كل ما فيه سفك دمائهم والحكم عليهم بالزندقة؟.

مما سبق: تبين أن الحقيقة الكبرى عندهم هو أن العبد، رب وإله؛ وأنه يصل إلى هذه المرتبة بحلوله في مقام الفناء، ثم الحلول والاتحاد والبقاء؛ وذلك في مرتبة الأزلية، وهو قولهم: (فناء من لم يكن، وبقاء من لم يزل).

وهذا هو الكشف الأكبر والأعظم، وهو السر الذي لا يكشف، والعلم اللدني

(١) عندما أحضر الحلاج قيل له: "كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية، فقال: ما أدعي الربوبية، ولكن هذا عين الجمع عندنا، هل الكاتب إلا الله تعالى، واليد فيه آلة، فقيل: هل معك أحد، فقال: نعم، ابن عطاء وأبو محمد الجريري وأبو بكر الشبلي، وأبو محمد الجريري يتستر، وأبو بكر الشبلي يتستر، فإن كان فابن عطاء، فأحضر الجريري وسئل، فقال: قائل هذا كافر، يقتل من يقول هذا، وسئل الشبلي، فقال: من يقول هذا يمنع، وسئل ابن عطاء عن مقالة الحلاج، فقال بمثل مقالته، فكان سبب قتله".. تلبيس إبليس ص١٧١. انظر: محنة الصوفية فيما يلي: اللمع، فصل: بمن اتهم بالزندقة.. الرسالة ٢/٥٠٣.. في التصوف الإسلامي وتاريخه.

الذي يخبأ فلا يعرفه إلا من وصل. ثمة كشوفات أخرى من عالم الغيب، لكنها لا تبلغ هذا الكشف المقصود لذاته، وكل صوفي يسعى بكل طاقته ليصل هذه المرتبة، وهذه جملة من نصوص الصوفية تثبت ما توصلنا إليه آنفا:

١-جاء في سير أعلام النبلاء: أن الشبلي قال عن الحلاج: إن الله أطلعك على سر من أسراره فأذعته، فأذاقك طعم الحديد، وكان يقول: "كنت أنا والحلاج شيئا واحدا، إلا أنه أظهر وكتمت"، ووقف على الحلاج وهو مصلوب، فقال: "أو لم ننهك عن العالمين"[١].

٢-ذكر الكلاباذي أن الجنيد قال للشبلي: "نحن حبرنا هذا العلم تحبيرا ثم خبأناه في السراديب، فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ؛ قال الشبلي: أنا أقول، وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري"[٢].

٣-في الطبقات الكبرى أن الجنيد قال للشبلي: "لا تفش سر الله بين المحجوبين"[٣].

والحلاج كان يقول بالحلول، أو بعبارة أخرى: بأن العبد هو الله تعالى. وقوله المشهور: "أنا الحق"، فهذا هو السر والكشف الذي اطلع عليه؛ أطلعه الله عليه، على حد تعبير الشبلي، فلما لم يكتمه، فنشره بين الناس، أذاقه طعم الحديد؛ لأن الناس لا يحتملون هذه الحقيقة، لأنهم محجوبون، وهو العلم المحبر تحبيرا، المخفى في السراديب، كما عبر الجنيد.

٤-قال السراج: "باب ذكر جماعة من المشايخ الذين رموهم بالكفر"، ثم ذكر منهم: ذا النون حيث شهد عليه بالكفر والزندقة، ورفع أمره إلى الخليفة والمتوكل، وأبو سعيد الخراز، نسب إلى الكفر بألفاظ وجدوها في كتاب صنفه، وهو كتاب (السر)، فيه: "لو قلت أين أنت؟. وأين تريد؟، لم يكن له جواب غير قول: الله"، وهذا أيضا في المعنى نفسه، فالسر: أن العبد الله هو الله.

٥-عمرو بن عثمان المكي[٤] كان عنده حروف فيها شيء من العلوم الخاصة،

(١) سير أعلام النبلاء ١٤/٣٣١، وانظر: نشأة الفكر الفلسفي ٣/٣٣، شطحات الصوفية ص٢٤.
(٢) التعرف ص١٧٠.
(٣) الطبقات الكبرى ١/١١.
(٤) عمرو بن عثمان المكي من أصحاب الجنيد، توفي في بغداد سنة ٢٩١هـ. انظر: طبقات الصوفية ص٢٠٠

فوقع في يد بعض تلاميذه فأخذ الكتاب وهرب، فلما علم بذلك قال: "سوف يقطع[١] يديه ورجليه ويضرب رقبته"، فكان ذلك، والتلميذ هو الحلاج، فعلوم الخاصة إذن: أن العبد هو الله.

٦- وأبو عبد الله الحسين بن مكي الصبيحي[٢] تكلم في شيء من علم الأسماء والصفات وعلم الحروف فكفره أبو عبدالله الزبيري، وهيج العامة، فقال سهل للصبيحي: "نحن فتحنا للناس جراب الحلتيت فلم يصبروا علينا، فلم كلمتهم أنت مما لا يعرفون"[٣].

٧- يقول الهروي: "الإلهام، وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: نبأ يقع وحيا قاطعا مقرونا بسماع.

الدرجة الثانية: إلهام يقع عيانا.

الدرجة الثالثة: إلهام يجلو عين التحقيق صرفا، وينطق عن عين الأزل محضا، والإلهام غاية تمتنع الإشارة إليها"[٤].

هذه الدرجة الأخيرة هي المكاشفة بمرتبة الأزلية؛ ولذا جعلها عين التحقيق الصرف، وهي مرتبة ليس وراءها مرتبة، وذكر أنها غاية تمتنع الإشارة إليها، لكونها منكرة في أسماع العوام، وهم كل من عدا الصوفية، ولأنها كذلك منكرة في نصوص الشريعة.

فهذا قول الهروي دليل على أن أعلى الكشف هو الكشف عن مرتبة الأزلية: (بقاء من لم يزل، بفناء من لم يكن)؛ أي رجوع الإنسان إلى ربه، ليفنى عن نفسه، ويبقى بالرب، كما كان أول الأمر، حيث لم يكن غيره، فيتحد به، وتلك هي الغاية والنهاية.

ولم يصب ابن القيم الحقيقة لما شرح كلامه فقال: "عين التحقيق عنده: هي الفناء في

(١) كذا في المصدر (اللمع ٤٩٩) والصواب: يداه ورجلاه. باعتبار أن الفعل يقطع مبني للمجهول.
(٢) الحسين بن عبد الله بكر الصبيحي، بصري، أخرج منها، مات قبل ٤٠٠. انظر: طبقات الصوفية ص٣٢٩
(٣) اللمع للطوسي ص٤٩٧-٥٠١، وانظر مزيدا من هذه الأخبار في تلبيس إبليس ص١٦٧-١٧٣.
(٤) منازل السائرين ص٨٣.

شهود الحقيقة بحيث يضمحل كل ما سواها في ذلك الشهود"[(١)].

فإن مما ينقض حمله كلام الهروي على فناء الشهود، أنه ذكر مرتبة الأزل فقال: "وينطق عن عين الأزل محضاً، ومرتبة الأزلية ليست هي مرتبة الشهود قطعا، ففي الشهود للخلق وجود، وفي الأزلية ليس للخلق وجود، وهذا فرق ما بينهما، فإذ ذكرت الأزلية، فلا يصح حمل كلامه على الشهود.

كذلك، ذكر أن هذه المرتبة غاية تمتنع الإشارة إليها، ولو كان مقصوده فناء الشهود لما امتنع، فليس ثمة محذور يمنع، حتى شرعا، فغاية ما في فناء الشهود أنه حالة ناقصة، والذم متجه إليها إذا صاحبها تفريط في الشريعة، وإلا فهي أحوال مباحة، فلا موجب إذن من منع الإشارة إليها، لكن إذا عرفنا أن مقصوده مرتبة الأزلية، كما صرح، وهي مرتبة الحلول وربما الاتحاد، والفناء في من لم يزل، أدركنا حينئذ لم خشي ومنع من الإشارة. ولا وجه له إلا هذا.

وابن القيم جرى في اعتذاره هذا على طريقته في سائر الكتاب؛ إذ فسر كلامه في الدرجة الثالثة، في كل المقامات، بفناء الشهود، والحق أن التلمساني أقرب منه في هذا إلى الحقيقة، حينما فسره بفناء الوجود، فاعتذارات ابن القيم متكلفة، وفي بعضها لم يجد إلا القول بأنه اغتر بسراب الفناء، ففتح بابا للزنادقة، وذلك تعليقا على أبيات له قال فيها:

ما وحد الواحد من واحد ... **إذ كل من وحده جاحد**

توحيد من ينطق عن نعته ... **عارية أبطلها الواحد**

توحيده إياه توحيده ... **ونعت من ينعته لاحد**

قال ابن القيم: "فرحمة الله على أبي إسماعيل، فتح للزنادقة باب الكفر والإلحاد فدخلوا منه، وأقسموا بالله جهد أيمانهم إنه لمنهم، وما هو منهم، وغره سراب الفناء، فظن أنه لجة بحر المعرفة، وغاية العارفين، وبالغ في تحقيقه وإثباته، فقاده قسرا إلى ما ترى"[(٢)].

وقد كان ابن تيمية أدق في حكمه، لما نسبه إلى الحلول الخاص، فمهما قيل عن

---

(١) مدارج السالكين ١/ ٦٠.

(٢) منازل السائرين للهروي ص ١٣٩، مدارج السالكين لابن القيم ١/ ١٦٥، ١٦٦.

جهاد الهروي في باب الصفات، فإن الحقيقة تأبى إلا الظهور متجاوزة كافة الاعتذارات.

قال السبكي: "كان الشيخ تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، مع ميله إليه [الهروي] يضع من هذا الكتاب، أعني: منازل السائرين؛ قال شيخنا الذهبي: وكان يرمي أبا إسماعيل بالعظائم، بسبب هذا الكتاب، ويقول: إنه مشتمل على الاتحاد"[(١)].

يقول ابن تيمية: "وأما أبو إسماعيل الأنصاري صاحب منازل السائرين، فليس في كلامه شيء من الحلول العام، لكن في كلامه شيء من الحلول الخاص، في حق العبد العارف الواصل إلى ما سماه هو: مقام التوحيد، وقد باح منه بما لم يبح به أبو طالب، لكن كنى عنه"[(٢)].

ويقول ابن خلدون: "فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملأوا الصحف منه، مثل الهروي في كتاب المقامات له، وغيره"[(٣)].

فابن خلدون ينسبه إلى الحلول العام، وابن تيمية ينسبه إلى الحلول الخاص.

وإذا كان ابن القيم يرى الدرجة الثالثة في المنازل تشير إلى فناء الشهود، ولأجل هذه الرؤية يبرئ الهروي من القول بالحلول، فإن ابن تيمية قد يوافقه على أنها كذلك، غير أنه يبين شيئا جديرا بالعناية، وهو أن فناء الشهود نفسه قد يكون سببا في الوقوع في الحلول الخاص، الشعوري، فيقول: "وفي هذا الفناء قد يقول: أنا الحق، أو سبحاني، أو ما في الجبة إلا الله؛ إذا فني بمشهوده عن شهوده، وبموجوده عن وجوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن عرفانه.. وعامة ما تجده من كتب أصحاء الصوفية، مثل شيخ الإسلام ومن قبله من الفناء هو هذا.. وفي الجملة فهذا الفناء صحيح، وهو في عيسوية المحمدية، وهو شبيه بالصعق والصياح الذي حدث في التابعين، ولهذا يقع كثير من هؤلاء في نوع ضلال؛ لأن الفناء عن شهود الحقائق مرجعه إلى عدم العلم والشهود، وهو وصف نقص لا وصف كمال"[(٤)].

---

(١) طبقات الشافعية ٤/ ٢٧٢.

(٢) الفتاوى ٥/ ٤٨٥.

(٣) المقدمة ص٤٧٣، انظر: التصوف في الإسلام لعمر فروخ ص١١٢، فقد نقل عن الهروي قوله: "أنا لا أحتاج إلى خمر ولا إلى قدح، إنني سكران بحبك.. أنا أطلبك في الكعبة، وفي بيت الصنم".

(٤) الفتاوى ١٠/ ٣٣٨-٣٤١.. يقول في تعريف العيسوية: "ولهذا تجد غالب عباد العيسوية في عدم العلم بالسوى، وإرادته والفتنة به، ويوصفون بسلامه القلوب، وغالب علماء الموسوية في العلم بالسوى، وإرادته والفتنة به، ويوصفون بالعلم". ١٠/ ٣٤٢

وفيما يلي نسرد التعبيرات الصوفية المتلائمة، التي مرت معنا، حيال الكشف الأعظم:

- سر الأسرار. تعبير الشبلي.
- العلم المخبّر، المخفي في السراديب. تعبير الجنيد.
- السر: أين أنت؟، أين أريد: الله. تعبير الخراز.
- علوم الخاصة. تعبير عمرو بن عثمان المكي.
- ما في جراب الحلتيت، وهو علم الأسماء والصفات والحروف. تعبير سهل التستري.
- فناء من لم يكن، وبقاء من لم يزل. تعبير جمع من المتصوفة كالجنيد.

كلها تدور وتؤدي المعنى الذي كررناه مرارا: أن الإنسان الكامل هو الله؛ وهذا هو علم الأسماء والصفات، وهو علوم الخاصة، والعوام ليس لهم مثل هذا العلم؛ لأن عقولهم لاتحتمل هذه الحقائق، فلذا هي أسرار، كما عبر الشبلي والخراز، وهو من العلم الذي يخبأ في السراديب، كما عبر الجنيد، وهو المخبأ في الجراب، كما عبر التستري.

فهذا هو أصل الكشف وغايته، وهو الذي لأجله بذل الصوفية دماءهم، وهربوا، وتشردوا، وهو في معناه منكر عند العوام، وهذا سبب تحرز الصوفية، وتعميتهم عن هذا المعنى، تارة بالإبهام، باستعمال الرموز والعبارات الموهمة المتداخلة المحتملة لأكثر من معنى، وتارة بإلباسه لباس الدين، وتفسير الآيات وفقها وبما يؤدي إليها، محاولة لإقناع المعترض أن هذا المذهب لا يخرج عن شرائع الرسل، يقول نيكلسون: "هكذا بدأ الحائل بين الحق والخلق يزول شيئا فشيئا، وتحول معنى التوحيد إلى وحدة الوجود، فحلت محل صورة الله الواحد المنزه عن صفات المحدثات، صورة الوجود الواحد المطلق (الحق) الظاهر في كل مظهر من مظاهر الخلق، المتجلي في صورة الصوفي عند فنائه عن نفسه، في حال وجده، وهذه العقيدة مهما حاول الصوفية سترها: أساس التصوف الإسلامي وجوهره" [1] قال القشيري في شرح أسماء الله الحسنى: «وقال بعضهم: رأيت بعض

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٧٣.

الواهين، فقلت: ما اسمك؟ فقال: هو. فقلت: من أنت؟، فقال: هو. فقلت: من أين مجيء؟، فقال: هو. فقلت: من تعني بقولك هو؟، فقال: هو. فما سألته عن شيء إلا قال: هو. فقلت: لعلك تريد الله؟ فصاح وخرجت روحه» ص٣٥.

ب - **كشوفات أخر**: على أن طائفة من المتصوفة قد لا يقولون بمثل هذا القول، ولا بمثل هذا الكشف، فالفناء عندهم فناء عن شهود السوى لا وجود السوى، وفرق كبير بين النوعين، فالأول مقبول من حيث المعنى، لا يضاد الإسلام؛ لأنه تخيلي، يتخيل المتأمل أن الله تعالى وراء كل مخلوق، فيراه في كل شيء، من حيث إنه خالق، والمخلوق عدم، من حيث إنه لا يقوم بنفسه، بل يفتقر إلى الله تعالى في قيامه، كما يفتقر إليه في وجوده، أما الآخر فهو مرفوض من حيث المعنى، وهو يضاد الإسلام، وبكليهما قال المتصوفة، منهم من قال بالأول، ومنهم من قال بالثاني، وهو الأشهر، وعليه أكابر المتصوفة، وهو التصوف بالمعنى الدقيق.

فأما من قال بالثاني، فكشفه هو الكشف عن فناء وجود السوى، وهو وحدة الوجود.

وأما من قال بالأول، فكشفه عن فناء شهود السوى، ولا يلزم منه الحلول والاتحاد، نعم قد يفضي إلى الحلول الخاص، كما ذكر ابن تيمية، لكن ليس على كل حال، ويمثل هذا النوع الغزالي، الذي نزه نفسه عن الحلول، وعقد فصلا في كتابه (المقصد الأسنى) لإبطال القول بالحلول والاتحاد، فالاتحاد عنده عقلي شعوري، والكشف عنده هو:

أولا: الفناء عن شهود السوى: وهو رؤية الله تعالى في سائر الموجودات، على أنه الخالق لها، ووجودها منه، وبقاؤها به، يقول: "وأما من قويت بصيرته ولم تضعف منته فإنه في حال اعتدال أمره، لا يرى إلا الله تعالى، ولا يعرف غيره، يعلم أنه ليس في الوجود إلا الله، وأفعاله أثر من آثار قدرته، فهي تابعة له، فلا وجود لها بالحقيقة دونه، وإنما الوجود للواحد الذي به وجود الأفعال كلها [1]".

(١) إحياء علوم الدين ٤/ ٣٣٨، وانظر: ٤/ ٣٤٦، من الكتاب نفسه.

ثانيا: رؤية ذاته سبحانه وتعالى رؤية قلبية يقول: "فمقصد العارفين وصله ولقاؤه فقط، فهي قرة العين التي لا تعلم نفس ما أخفي لهم منها، وإذا حصلت انمحقت الهموم والشهوات كلها وصار القلب مستغرقا بنعيمها، فلو ألقي في النار لم يحس بها، لاستغراقه، ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت إليه، لكمال نعيمه وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية"(١).

ويقول: "ومعنى الوصال هو: الرؤية والمشاهدة بسر القلب في الدنيا، وبعين الرأس في الآخرة، فليس معنى الوصال اتصال الذات بالذات، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"(٢).

فقد زعم هو وابن الدباغ في كتابه: (مشارق أنوار القلوب) أن العارف إذا وصل غاية المعرفة، فإنه يرى الله تعالى بقلبه، كما هو في الحقيقة، فإذا رآه في الآخرة، فإن رؤيته تلك لافرق بينها وبين رؤية الدنيا إلا زيادة إيضاح، وإذا رآه فإنه يراه لا في جهة، بلا صورة.

وهذا القول قديم منذ أيام الطوسي، بل منذ أيام الخراز، فقد جاء في اللمع(٣) الإنكار على من يقول برؤية الله بالقلب في الدنيا، كما يرى في الآخرة. يقول الغزالي: "بيان السبب في زيادة النظر في لذة الآخرة على المعرفة في الدنيا:

اعلم أن المدركات تنقسم: إلى ما يدخل في الخيال، كالصور المتخيلة والأجسام المتلونة والمتشكلة، من أشخاص الحيوان والنبات.

وإلى مالا يدخل في الخيال، كذات الله تعالى، وكل ما ليس بجسم، كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها.

ومن رأى إنسانا ثم غض بصره، وجد صورته حاضرة، كأنه ينظر إليها، ولكن إذا فتح العين وأبصر، أدرك تفرقة بينهما، ولا ترجع التفرقة إلى اختلاف بين الصورتين؛ لأن الصورة المرئية تكون موافقة للمتخيلة، وإنما الافتراق بمزيد الوضوح والكشف، فإن صورة المرئي صارت بالرؤية أتم(٤) انكشافا ووضوحا، وهو كشخص يرى في وقت

(١) الإحياء ٤/ ٣٢٧.
(٢) روضة الطالبين ص٢٦، وانظر: إحياء علوم الدين ٤/ ٣٢٤.
(٣) ص ٥٤٤.
(٤) في طبعة دار الريان: "ثم"، وهو خطأ، وصوابه ما أثبته، وهو الذي في طبعة دار الشعب١٤/ ٢٦٠٠

الإسفار قبل انتشار ضوء النهار، ثم رؤي عند تمام الضوء، فإنه لا تفارق إحدى الحالتين الأخرى إلا في مزيد الانكشاف، فإذن الخيال أول الإدراك، والرؤية هو الاستكمال لإدراك الخيال، وهو غاية الكشف، وسمي ذلك رؤية؛ لأنه غاية الكشف لا لأنه في العين، بل لو خلق الله هذا الإدراك الكامل المكشوف في الجهة أو الصدر مثلا، استحق أن يسمى رؤية.

إذا فهمت هذا في المتخيلات، فاعلم أن المعلومات التي لا تتشكل أيضا في الخيال لمعرفتها وإدراكها درجتان: إحداهما: أولى؛ والثانية: استكمال لها.

وبين الأولى والثانية من التفاوت في مزيد الكشف والإيضاح ما بين المتخيل والمرئي، فيسمى الثاني أيضا بالإضافة إلى الأول مشاهدة ولقاء ورؤية"(١).

وبعد أن بين أنه لا فرق بين الخيال والرؤية، والمعرفة الأولى والثانية، إلا مزيد الكشف والإيضاح، شرع في بيان كيف أن معرفة الله في الدنيا هي نفسها في الآخرة، وإنما الفرق مزيد كشف ووضوح، ومهد لذلك ببيان أن القلب لن يصل إلى هذه المعرفة مادامت محجوبة بعوارض البدن، قال:

"مقتضى سنة الله أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن، ومقتضى الشهوات وما غلب عليها من الصفات البشرية، فإنها لا تنتهي إلى المشاهدة واللقاء في المعلومات الخارجة عن الخيال، بل هذه الحياة حجاب عنها بالضرورة، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار .. ولذلك قال تعالى لموسى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ (سورة الأعراف/ ١٤٣)، وقال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (سورة الأنعام/١٠٣)؛ أي في الدنيا، والصحيح أن رسول الله ما رأى الله تعالى ليلة المعراج.

فإذا ارتفع الحجاب بالموت، بقيت النفس ملوثة بكدورات الدنيا، غير منفكة عنها بالكلية، وإن كانت متفاوتة، فمنها ما تراكم عليه الخبث والصدأ..

وهؤلاء هم المحجبون عن ربهم أبد الآباد..

ومنها ما لم ينته إلى حد الرين والطبع، ولم يخرج عن قبول التزكية والتصقيل،

(١) الاحياء ٤/ ٣٢٩ - ٣٣٣.

فيعرض على النار عرضا يقمع منه الخبث الذي هو متدنس به ..

ولن ترتحل نفس عن هذا العالم إلا وهو يصحبها غبرة وكدورة ما، وإن قلت؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ (سورة مريم/ ٧١)، فكل نفس مستيقنة الورود على النار، غير مستيقنة للصدور منها.

فإذا أكمل الله تطهيرها وتزكيتها وبلغ الكتاب أجله .. ووافى استحقاق الجنة .. فعند ذلك يشتغل بصفائه ونقائه عن الكدورات، حيث لا يرهق وجهه غبرة ولا قترة؛ لأن فيه يتجلى الحق سبحانه وتعالى، فيتجلى له تجليا، يكون انكشاف تجلية بالإضافة إلى ما علمه، كانكشاف تجلي المرآة بالإضافة إلى ما تخيله، وهذه المشاهدة والتجلي هي التي تسمى رؤية.

فإذن الرؤية حق، بشرط أن لا يفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب الأرباب علوا كبيرا، بل كما عرفته في الدنيا معرفة حقيقة تامة من غير تخيل وتصور وتقدير شكل وصورة، فتراه في الآخرة كذلك، بل أقول: المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل، فتبلغ كمال الكشف والوضوح، وتنقلب مشاهدة، ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا، اختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح، كما ضربناه من المثال في استكمال الخيال بالرؤية.

فإذا لم يكن في معرفة الله تعالى إثبات صورة وجهة، فلا يكون في استكمال تلك المعرفة بعينها وترقيها في الوضوح إلى غاية الكشف أيضا جهة ولا صورة؛ لأنها هي بعينها لا تفترق منها إلا في زيادة الكشف.. وإليه الإشارة بقوله: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ (سورة الحديد/ ١٢)؛ إذ تمام النور لا يؤثر إلا في زيادة الكشف، ولهذا لا يفوز بدرجة النظر والرؤية إلا العارفون في الدنيا؛ لأن المعرفة هي البذر الذي ينقلب في الآخرة مشاهدة، كما تنقلب النواة شجرة والحب زرعا، ومن لا نواة في أرضه كيف يحصل له النخل؟ .. فكذلك من لم يعرف الله في الدنيا فكيف يراه في الآخرة؟، ولما كانت المعرفة على درجات متفاوتة، كان التجلي أيضا على درجات متفاوتة"[1].

(١) الإحياء ٤/ ٣٢٩، ٣٣٠.

وخلاصة ما ذكر الغزالي: أن الله تعالى ليس له شكل ولا صورة، ولا يرى في جهة أو مكان، وأن معرفة الدنيا هي معرفة الآخرة، فالعارف يرى الله تعالى في الدنيا، كما يراه في الآخرة، ليس للآخرة فضل إلا زيادة وضوح، وبهذا يجزم بتحصيل رؤية الله تعالى في الدنيا.وبمثله قال الهجويري في كشف الحجوب، قال: «فالمشاهدة في الدنيا تكون كالرؤية في العقبى، ولما كانت الرؤية بإجماع الصحابة تجوز في العقبى، فإن المشاهدة تجوز أيضاً في الدنيا» ص٢/ ٥٧٨

أما الطوسي فإنه أنكر هذا وقال: «بلغني عن جماعة من أهل الشام أنهم يدعون الرؤية بالقلوب في دار الدنيا، كالرؤية بالعيان في دار الآخرة ولم أر أحداً منهم، ولا بلغني عن إنسان أنه رأى منهم رجلاً له بحصول، ولكن رأيت لأبي سعيد الخزاز كتاباً كتبه إلى أهل دمشق يقول فيه: بلغني أن بناحيتكم جماعة قالوا: كذا وكذا، وذكر قولاً قريباً من هذا القول ويشبه أن في زمانه قوم غلطوا في ذلك وضلوا وتاهوا. والذي قال أهل الحق والإصابة في هذا المعنى، وأشاروا إلى رؤية القلوب: إنما أشاروا إلى التصديق والمشاهدة بالإيمان وحقيقة اليقين»[1].

وكعادة المتصوفة فإننا نجد القول ونقيضه في مذاهبهم، فالكلام عن الرؤية في مراتب:

- منهم من يجعل رؤية الدنيا كالآخرة ولا فرق سوى مزيد إيضاح (الغزالي، الهجويري).
- ومنهم ينكر هذه التسوية، ويقرر أنها مشاهدة الإيمان وحقيقة اليقين في الدنيا (الطوسي) .
- ومنهم من في كلامه أكثر منذ لك.

يقول أبو طالب في شرحه أبيات رابعة في الحب وهي:

أحبك حبين حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا

(١) اللمع ص ٥٥٤.

وأما الذي أنت أهل لـــه فكشفك للحجب حتى أراكا

"فتفضلت علي بفضل كرمك، وما أنت له أهل من تفضلك، فأريتني وجهك عندك آخرا، كما أريتنيه اليوم عندي أولا، فلك الحمد على ما تفضلت به في ذا عندي، في الدنيا، ولك الحمد على ما تفضلت به في ذاك، عندك في الآخرة" [١].

وهذا أحدهم، كما أورده الدكتور جميل غازي، يقول:

"وإذا سألتك أن أراك حقيقة فاسمح ولا تجعل جوابك: لن ترى" [٢].

والنفّري [٣] يجوز رؤية الله تعالى في الدنيا؛ لأن رؤيته في الدنيا استعداد لرؤيته في الآخرة، فقد روى الشعراني عنه قوله: "وليس مقامك إلا رؤيته تعالى، فإذا دمت على رؤيته، رأيت الأبد بلا عبارة" [٤].

على أن كلامهم يحتمل تارة الرؤية العينية، وتارة الرؤية القلبية، وإن كان الغزالي خصها بالقلب، لكن غيره لا يخص:

يروي أبو طالب المكي عن أبي تراب النخشبي [٥] أنه قال لبعض مريديه: "لو رأيت أبا يزيد مرة، كان أنفع لك من أن ترى الله سبعين مرة، فبهت المريد، فلما رآه كذلك قال: إنما ترى الله عندك، فيظهر لك على مقدارك، وترى أبا يزيد عند الله قد ظهر له على مقداره"، ثم يحكي أن المريد رأى أبا يزيد فمات [٦].

وينسب إلى إبراهيم بن أدهم أنه قال: "رأيت الله عز وجل مائة وعشرين مرة، وسألته عن سبعين مسألة، أظهرت منها أربعة فأنكرها الناس، فأخفيت الباقي" [٧].

ولا ندري هل الرؤية هنا عينية أم قلبية؟، فإن عامة كلامهم يدور حول الرؤية

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٦.

(٢) الوجه الآخر ص٤٨، ٤٩.

(٣) هو محمد بن عبد الجبار، من القرن الرابع، صاحب كتاب (المواقف)، نقل عنه ابن عربي وأثنى عليه. انظر: الكواكب الدرية ٢/ ١٥٢، الطبقات الكبرى ١/ ٢٠١

(٤) الطبقات الكبرى ١/ ٢٠٢.

(٥) هو عسكر بن حصين، من مشايخ خراسان، توفي في البادية، قيل نهشته السباع، سنة ٢٤٥هـ. انظر: طبقات الصوفية ص١٤٦.

(٦) انظر: قوت القلوب ٢/ ٨١.

(٧) قوت القلوب ٢/ ٧٨.

القلبية، بل ويمنعون من الرؤية البصرية في الدنيا، كما ورد ذلك عن: القشيري، والغزالي، وابن عربي.

قال القشيري: "هل تجوز رؤية الله سبحانه بالأبصار في الدنيا على جهة الكرامة؟.

فالجواب عنه أن الأقوى فيه أنه لا يجوز، لحصول الإجماع عليه، ولقد سمعت الإمام أبا بكر ابن فورك رضي الله عنه يحكي عن أبي الحسن الأشعري أنه قال: في ذلك قولين؛ في كتاب الرؤية الكبير" [١].

وهذا الجواب من القشيري يتبع فيه أبي الحسن الأشعري وابن فورك، فهو جواب لا يمثل النظرة الصوفية، بل الأشعرية. والحق أن كلامهم في هذا مضطرب:

فظاهر قصة أبي يزيد، وما نسب إلى ابن أدهم: أن الرؤية عينية.

والقول بالتجلي في الموجودات، وفي الإنسان الكامل بالأخص يدل على: أن الرؤية عينية.

لكن بعضهم يرد ذلك، ولا تفسير لهذا إلا الاضطراب، فبعضهم ينفي قول بعض، بل تجد أحدهم يثبت تارة، وينفي تارة، ففي بعض قصصهم ما يؤيد أنهم يعتقدون رؤيته بالعين، مع ما فيها كذلك من مخارج وتأويلات: فقد روى الطوسي في: (اللمع) فقال: "حمل النوري مرة إلى الخليفة، وشهدوا عليه بأنه قال: كنت البارحة في بيتي مع الله. فسئل عن ذلك ؟، فقال: صدق. وأنا الساعة مع الله، وإذا كنت في البيت فأنا مع الله، وإذا كنت في البرية فأنا مع الله، ومن كان في الدنيا مع الله، فهو في الآخرة مع الله، أليس الله يقول جل ذكره: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ (ق~).

قال فغلفه الخليفة بيده، وقال: تكلم بما شئت. فتكلم النوري بكلام لم يسمعوا به قط، فبكى الخليفة، وبكوا جميعا، وقالوا: هؤلاء أعرف بالله من غيرهم" [٢]. وقد شهد بعضهم على طائفة من المتصوفة: أنهم يقولون بهذا المعتقد:

قال ابن الجوزي: " حكى أبو القاسم عبد الله أحمد البلخي في كتاب المقالات، قال:

---

(١) الرسالة ٢/ ٦٦٦.

(٢) ص٤٩٢-٤٩٣.

قد حكى قوم من المشبهة أنهم يجيزون رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا، وأنهم لاينكرون أن يكون بعض من تلقاهم في السكك، وإن قوما يجيزون مع ذلك مصافحته، وملازمته، وملامسته، ويدعون أنهم يزورونه، ويزورهم، وهم يسمون بالعراق: أصحاب الباطن، وأصحاب الوساوس، وأصحاب الخطرات.

قال المصنف (ابن الجوزي): وهذا فوق القبيح. نعوذ بالله من الخذلان".[١]

وقال: "وذكر عن بعض الصوفية: أن الله عز وجل يتجلى في الدنيا لأوليائه".[٢]

يقول ابن تيمية: "وحلولية الجهمية يجمعون بين النفي والإثبات، فيقولون: أنه لا يرى في الدنيا، ولا في الآخرة، وأنه يرى في الدنيا والآخرة.

وهذا قول ابن عربي، صاحب الفصوص، وأمثاله؛ لأن الوجود المطلق الساري في الكائنات لا يرى، وهو وجود الحق عندهم، ثم من أثبت الذات قال: يرى متجليا فيها.

ومن فرق بين المطلق والمعين، قال: لا يرى إلا مقيدا في صورة.

وهؤلاء قولهم دائر بين أمرين: إنكار رؤية الله، وإثبات رؤية المخلوقات، ويجعلون المخلوق هو الخالق، أو يجعلون الخالق حالا في المخلوق"[٣]. على أنه مما يذكر هنا، أن لابن عربي قولاً يفهم منه عدم الرؤية العينية، مع أن هذا يخالف مذهبه في الحلول والوحدة يقول في الفتوحات المكية: «والمكاشفة عندنا أتم من المشاهدة، إلا لو صحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتم وهي لا تصح» ٢/ ٤٩٦.

وقد تكون دعوى الرؤية العينية إحدى أغاليط السالكين يشير إلى هذا ابن تيمية بقوله: «وهذا الموضع مما يقع الغلط فيه لكثيرة من السالكين يشهدون أشياء بقلوبهم فيظنون أنها موجودة في الخارج، وهكذا، حتى إن خلقاً منهم من المتقدمين والمتأخرين يظنون أنهم يرون الله بعيونهم، لما يغلب على قلوبهم من المعرفة والذكر والمحبة يغيب بشهوده..» [٤].

---

(١) تلبيس إبليس ص١٧٤.
(٢) تلبيس إبليس ص١٦٥.
(٣) الفتاوى ٢/ ٣٣٧.
(٤) الفتاوى ٤٨٩/ ٥.

وفي الصوفية من أنكر هذا كالطوسي الذي ينقل إنكار سهل بن عبدالله على تلميذ زعم أنه يرى الله في كل ليلة بعين رأسه فأمره أن يبزق عليه، فلما فعل ذلك فبزق عليه طار عرشه وأظلمت أنواره. قال الطوسي: «وينبغي أن يعلم العبد أن كل شيء رأته العيون في دار الدنيا من الأنوار أن ذلك مخلوق ..» [١].

وبعد: فما مضى هو لب الكشف، وهو العلم اللدني، وأنواعه:

١- الكشف عن كون العبد هو الله تعالى، في أسمائه وصفاته وأفعاله، حلولا، أو اتحادا.

٢- الكشف عن كون الله هو الوجود: وحده المشهود، أو وحده الموجود.

٣- الكشف بمعنى رؤية الله تعالى؛ إما بالقلب أو بالعين.

ثمة كشوفات أخرى ليست بأهمية الكشوفات السابقة، لكنها مهمة عندهم، مثل الاطلاع على ما في الملكوت الأعلى والأسفل، والجنة والنار، والمغيبات الماضية والحاضرة والمستقبلة، أي الغيب الذي اختص الله تعالى به، مثل العلم بوقت الساعة، ونزول الغيب، وما في الأرحام، ومتى وأين يموت الإنسان.

قد مر معنا ما ذكره المتصوفة من أن الولي يعطى (كن)، فلو أمر بقيام الساعة لقامت، ولو أمر ألا تقوم ما قامت، ولهم أن يكشفوا به الغطاء عن النيران والجنان، وأن يظهروا ما في الحكمة من القضاء المبرم والقدر المحتوم، لكنهم لا يفعلون تظرفا!!.. ولهم في هذا المعنى أشعار وكلمات تعبر عنه، وهذه جملة من أقوالهم:

١- يقول الجيلي في وصف الإنسان الكامل: "فعلم العوالم بأجمعها، على ما هي عليه، من تفاريعها من المبدأ إلى المعاد، وعلم كل شيء كيف كان؟، وكيف هو كائن؟، وكيف يكون؟، وعلم ما لم يكن، ولم لا يكون ما لم يكن؟، ولو كان ما لم يكن كيف كان يكون؟، كل ذلك علما أصليا حكميا، كشفيا، ذوقيا من ذاته".[٢]

٢- يقول البوصيري في حق النبي ﷺ:

---

(١) اللمع ص٥٤٤، ٥٤٥.
(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ١/ ٦٣، ٦٤.

فإن من جودك الدنيا وضرتها ... ومن علومك علم اللوح والقلم [١]

٣- نقل صاحب كتاب: (مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية) عن عبد العزيز الدباغ [٢] أنه سئل عن اختلاف علماء الظاهر من المحدثين في النبي ﷺ: هل كان يعلم الخمس المذكورات في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴾ (سورة لقمان/ ٣٤)، فأجاب:"كيف يخفى أمر الخمس عليه، والواحد من أهل التصرف من أمته الشريفة لا يمكنه التصرف إلا بمعرفة هذه الخمس؟!" [٣].

ومن أنواع الكشف التي يتحدث عنه الصوفية، بالإضافة إلى الإخبار عما في الملكوت الأعلى والأسفل وما كان وما سيكون ونحوها: الإخبار عما في الضمير..!!.

يقول السلمي: "وهو من العلم اللدني الذي أخبر الله عنه بقوله: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾(سورة الكهف)، وذلك العلم على قهر يقهر السامع، ولا يحوج المخبر إلى دليل واستدلال، ألا ترى أن موسى عليه السلام كيف سلم للخضر أحكامه بالعلم اللدني، وإن كان موسى هو الأفضل والأتم حالا ومقاما، لكن قهره العلم اللدني، لا مشاهدة الخضر، وأحكام المقدر التي لم تظهر بعد في الخلق، وأراد الحق إظهارا، فيطلعون عليها بصفاء أسرارهم، وقوة أحوالهم، وفنائهم عن أوصافهم:

كما قال ابن عباس: رحم الله عمرا كان ينظر إلى الغيب من ستر رقيق [٤].

وكما حكي عن أبي محمد الجريري [٥] أنه قال لأصحابه: هل فيكم أحد يعرف ما

(١) ديوان البوصيري ص٢٤٨.
(٢) هو عبد العزيز بن مسعود، متصوف من الأشراف الحسنيين، ولد وتوفي بفاس ١٠٩٥-١١٣٢هـ، كان أميا. انظر: الأعلام٤/٢٨
(٣) ٢/ ٦٩٢.
(٤) ورد في تاريخ دمشق (٤٤/ ٩٦) أن القائل هو علي رضي الله عنه، قاله في حق ابن عباس، وكذا ذكر في الإصابة ٤/ ١٤٦.
(٥) هو أحمد بن محمد بن الحسين، أقعد بعد الجنيد في مجلسه، مات سنة ٣١١هـ.انظر: طبقات الصوفية ص٢٥٩

يبدو من الغيب قبل أن يبدو؟، فقالوا: لا، فقال : أبكوا على قلوب بعدت عن الله. وكما قال الجنيد: إن الحق إذا أراد إبداء غيب، وإظهار حكم من غيبه، أبدى طنينا في أسرار خواص أوليائه. فيعرفون بذلك مجاري الغيب.

وتلك قلوب لم تغب عن الحضرة، ولم تغفل عن الحق ولم تمازج صحبة الأغيار." [١]

ويقول ابن قضيب البان في كتابه (المواقف الإلهية): "الولي من أمة محمد لا يكون إلا عارفا بي، وعالما بأسرار خلقي.." [٢]

- يقول بعض المتوصفة:

وأعلمُ نبت الأرض كم من نباتة ... وأعلمُ رمل الأرض كم هو رملة
وأعلم علم الله أحصى حروفه ... وأعلم موج البحر كم هو موجة
وما قلت هذا القول فخرا وإنما ... أتى الإذن حتى تعرفون حقيقتي
وما قلت حتى قيل لي قل ولا تخف ... فأنت ولي في مقام الولاية
أنا الذاكر المذكور وذكر الذاكر ... أنا الشاكر المشكور شكرا بنعمة
أنا العاشق المعشوق في كل مضمر ... أنا السامع المسموع في كل نغمة
أنا الواحد الفرد الكبير بذاته ... أنا الواصف الموصوف علم الطريقة
ملكت بلاد الله شرقا ومغربا ... وإن شئت أفنيت الأنام بلحظتي
وقالوا فأنت القطب قلت مشاهدا ... وتال كتاب الله في كل ساعة
وناظر ما في اللوح من كل آية ... وما قد رأيت من شهود بمقلتي
فلا عالم إلا بعلمي عامل ... ولا سالك إلا بفرضي وسنتي
وقالوا أيا هذا تركت صلاتك ... ولم يعلموا أني أصلي بمكة
ولا مسجد إلا ولي فيه ركعة ... ولا منبر إلا لي فيه خطبة
ولولا رسول الله بالعهد سابق ... لأغلقت أبواب الجحيم بعظمتي
مريدي تمسك بي وكن بي واثقا ... فأحميك في الدنيا ويوم القيامة [٣]

(١) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد ص٣٨٦،٣٨٥، الرسالة ٢/ ٤٩١.
(٢) الإنسان الكامل في الإسلام ص١٦١.
(٣) فتوح الغيب ٢٣٢-٢٣٤. هذه الأبيات ألحقت بهذا الكتاب للجيلاني وليست منه، وقد أشار إلى هذا الدكتور يوسف زيدان في كتابه: «عبدالقادر الجيلاني باز الله الأشهب» حيث قال عن كتاب =

ويقول محمد غازي عرابي، وهو صوفي معاصر: "لقد استحق الإنسان الكامل بطاقة الهوية الخالدة، بعد مروره صعودا بمقامات العروج من أرض النفس إلى سماء المعقولات، ومنها إلى مقام الملأ الأعلى، ومنه إلى مقام قاب قوسين أو أدنى، ولاحظ هنا تعبير: (القوسين)؛ فالمرآة هنا صارت كلية، كبرت حتى حوت كل المرايا، ولهذا وقف الإنسان الكامل بإزاء الله، بعد أن علمه أسماء المعقولات كلها، فانتقل آدم ظهورا من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل المستفاد، حتى بلغ العقل القدسي، وهو الأخذ عن الله مباشرة، فتحقق قوله سبحانه، بأن صار العلم المنقوش في قلب آدم بالقوة علما يقينيا، خرج إلى القوة بالفعل"[(١)].

فهذا معنى الكشف عند هؤلاء، وهي سمة بارزة مشتركة بين المتصوفة، أن الولي مكاشف بما في الغيب، مطلع على ما لا يطلع عليه غيره، محفوظ، والله تعالى يتولى أموره حتى لا يفعل ما لا يرضيه أو يهواه.

٣- الكشف الشرعي: ثبت في النصوص الشرعية أن من المؤمنين الصالحين خصوصا، من يكشف له شيء وجزء مما في الغيب لا يكشف لغيرهم.

نقول: شيء وجزء. وليس كل شيء، ولا كل أجزاء الغيب.

ونقول كذلك: نوع من الغيب. وليس كل أنواع الغيب.

هذان قيدان مهمان، بهما يتميز الكشف الشرعي عن الكشف الصوفي المطلق

= «فتوح الغيب» ص٩١-٩٢: «وله طبعات مستقلة تتولى مكتبة الحلبي بالازهر إخراجها كلما نفذت» وقد قامت هذه المكتبة بإلحاق جملة قصائد بهذه الطبعات، نسبتهاجميعًا للإمام الجيلاني إحداها (قصيدة النادرات العينية) لعبدالكريم الجيلي، ويبدو أن القائم على طبع الكتاب كان يعرف أن القصيدة ليست للإمام الجيلاني؛ لأنه حذف منها الأبيات التي ترجم فيها عبدالكريم الجيلي لنفسه ذاكراً تاريخ مولده،وكتب في هامش الصفحة: بياض في الأصل. قلت: قد رجعت إلى الكتابين النادرات العينية للجيلي، وفتوح الغيب للجيلاني فوجدت الأمر كما ذكر، فالأبيات الملحقة بالكتاب إذن ليست منه، بل منسوبة، ومنها القصيدة المقصودة بالكلام ومطلعها: **ولما صفا قلبي وطابت سريرتي ومني دنا صحوي بفتح البصيرة**

ونبه هنا إلى أن الدكتور زيدان مع إقراره ببطلان نسبتها إلى كتاب فتوح الغيب، غير أنه يصحح نسبتها إلى الجيلاني ولأجل ذلك أدخلها في كتابه «ديوان عبدالقادر الجيلاني» ضمن القصائد التسع صحيحة النسبة. وجعلها بعنوان «الوسيلة» [انظر: ص٨٣] اعتمد في ذلك على أمور منها: أنها فيها سماع شعر الجيلاني، وأنه استخرجها من خمسة أصول، انظر ديوان عبدالقادر ص٨٣.

(١) الإنسان الكامل، محمد غازي عرابي ص١٢٤.

بزعمهم، لكل أنواع الغيب: الماضي، والمستقبل، والحاضر، بكافة تفاصيلها.

هذا الانكشاف لبعض حقائق الغيب لم يأت في الشريعة تسميته كشفا، أو مشاهدة، بل جاء بأسماء ومصطلحات أخرى، تنوعت متعلقاتها، وهي:

١- نوع يختص بالأنبياء، وهو: التكليم، والوحي، وإرسال الرسول الملكي.

٢- نوع يختص بالمؤمنين: وهو التحديث، والإلهام، والإفهام.

٣- نوع مشترك بين المؤمن وغير المؤمن، وهو: السماع، والرؤيا، والفراسة.

النوع الأول - فأما ما يختص بالأنبياء، وهو على ثلاثة أوجه، **قال تعالى**: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾ ﴾ (سورة الشورى)

الوجه الأول - التكليم: وقد اختص به موسى عليه السلام، **قال تعالى**: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ ﴾ (سورة النساء).

الوجه الثاني - الوحي: وهو عام في جميع الأنبياء، **قال تعالى**: ﴿ ۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴾ (سورة النساء)، **وقال تعالى**: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ ﴾ (سورة الشورى/ ٥١)، وليس التكليم في الآية مثل تكليم موسى عليه السلام، بل باعتبار إيصال المعنى، والوحي الإعلام السريع الخفي.

الوجه الثالث - إرسال الرسول الملكي: إلى الرسول البشري، فيوحي بإذنه ما يشاء، وقد يتمثل رجلا، أو يراه على صورته، أو يدخل فيه، فيفصم عنه، وقد وعى ما قال.[(١)]

النوع الثاني : المختص بالمؤمنين، وهو على ثلاثة أوجه كذلك:

الوجه الأول: التحديث: روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: (لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر)، وفي رواية له معلقة: (لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلمون من غير

(١) مدارج السالكين ١/ ٤٧-٤٩.

أن يكونوا أنبياء، فإن يكون في أمتي أحد منهم، فعمر)[١].

والمحدّث: هو الذي يحدث في سره وقلبه بالشيء، فيكون كما يحدث به، وهو في معنى الإلقاء في الرُوع، والإلهام.

وقيل: تكلمه الملائكة من غير نبوة، وهذا ورد من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعا: (قيل يا رسول الله! وكيف يحدث؟، قال: تتكلم الملائكة على لسانه)[٢].

والمحدَّث يعرض ما يحدث به على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قبله، وإلا رده[٣].

الوجه الثاني: **الإلهام**: **قال تعالى**: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ ﴾ (سورة الشمس)، وروى الترمذي بسنده عن حصين بن منذر الخزاعي أنه لما أسلم قال له النبي ﷺ: (قل: اللهم ألهمني رشدي، وأعذني من شر نفسي)[٤].

ويرى ابن القيم أن التحديث أخص من الإلهام، فإن الإلهام عام في المؤمنين[٥].

الوجه الثالث: **الإفهام**، **قال تعالى**: ﴿ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴾ (سورة الأنبياء)

قال ابن القيم: "فالفهم عن الله ورسوله ﷺ عنوان الصديقية، ومنشور الولاية، وفيه تفاوتت مراتب العلماء، حتى عدّ ألف بواحد.. وأما في حق صاحب الفهم فلا يحتاج مع النصوص إلى غيرها"[٦].

النوع الثالث: وهو المشترك بين المؤمن وغير المؤمن:

الوجه الأول: **السماع**: وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: خطاب الملك الجزئي، وهو على نوعين:

(١) الصحيح كتاب المناقب، باب: مناقب عمر ٣/ ١٣٤٩.
(٢) قال ابن حجر: "رويناه في فوائد الجوهري". فتح الباري ٧/ ٥٠
(٣) انظر: مدارج السالكين: التحديث: ١/ ٤٩، ٥٠.
(٤) السنن، كتاب الدعوات، باب منه، ضعيف الترمذي ص٤٥٢.
(٥) انظر: مدارج السالكين: الإلهام: ١/ ٥٨.
(٦) انظر: مدارج السالكين: الإفهام ١/ ٥٠، ٥١.

١- خطاب يسمع بالأذن، كما كانت الملائكة تسلم على عمران بن حصين، فلما اكتوى تركت خطابه، فلما ترك عادت، روى مسلم بسنده عن عمران بن حصين قال: "كان يسلم علي، حتى اكتويت، فتركت، ثم تركت الكي فعاد"[١].

٢- خطاب يلقى في القلب من الملك، كما روى ابن جرير بسنده إلى عبد الله بن مسعود قال: "ألا إن للملك لمة، وللشيطان لمة، فلمة الملك إيعاد بالخير، وتصديق بالحق، ولمة الشيطان: إيعاد بالشر، وتكذيب بالحق، وذلكم بأن الله يقول: ﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾ ﴾ (سورة البقرة)"[٢].

الثاني : خطاب الجان المؤمن، والشيطان الفاسق، وهو على نوعين:

١- خطاب يسمع بالأذن.

٢- ما يلقى في القلب: (وللشيطان لمة)، **قال تعالى**: ﴿ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢٠﴾ ﴾ (سورة النساء)

الثالث: خطاب نفسي، تكون بدايته من النفس، وعوده إليها: وهو يعرض لمن استعمل الرياضة، حتى تنقطع الشواغل، فيستولي الروح على البدن، فتنصرف عناية الروح إلى تجريد المعاني، فتتشكل المعاني للقوة السامعة بشكل الأصوات المسموعة، وللقوة الباصرة بشكل الصور المرئية، فيرى صورها، ويسمع خطابها، وكل ذلك في نفسه، وهو يظن أنها من الخارج، هكذا يعرف ابن القيم هذا النوع.!!.

الوجه الثاني : **الرؤيا**: وهي على ثلاثة أنواع، روى الإمام أحمد بسنده عن أبي هريرة قال: قال ﷺ: (الرؤيا ثلاثة: فالرؤيا الصالحة بشرى من الله عز وجل، والرؤيا تحزينا من الشيطان، والرؤيا من الشيء يحدث به الإنسان نفسه)[٣]:

١- التي من الله: مثل رؤيا الأنبياء، وهي وحي، كرؤيا الخليل في ذبحه إسماعيل، والرؤيا الصادقة، التي هي من أجزاء النبوة، روى الإمام أحمد بسنده عن أبي هريرة قال:

(١) الصحيح، كتاب الحج، باب: جواز التمتع ٢/ ٨٨٩.
(٢) في التفسير، تفسير قوله تعالى: {الشيطان يعدكم الفقر..} ٣/ ٨٨.
(٣) المسند ٢/ ٥٠٧، قال المحققون: "إسناده صحيح على شرط الشيخين" ١٦/ ٣٤٧.

قال ﷺ: (رؤيا المسلم جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة)[١].

٢- التي من الشيطان: وفيها ما يحزن فلا يسر، وما يخالف الشرع فلا يوافقه.

٣- أما حديث النفس: فهو ما يحدث الإنسان يقظة، يراه في المنام، كما في الأثر[٢].

تنبيه: ذهب بعض العلماء إلى أن الكشف ضرب من الرؤيا. فقال المعلمي:

- "اعلم: أن الكشف – وإن ثبت أنه صحيح – فالأغلب أنه يكون له تأويل كتأويل الرؤيا، يوكل ذلك التأويل إلى فهم المكلف، والبرهان على ذلك: مكاشفات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رأى ليلة أسري به الفطرة في صورة اللبن، والشهوات في صورة الخمر، وأشياء كثيرة رآها، وهي من باب التمثيل، تحتاج إلى تأويل. وكذلك رؤيا الأنبياء عليهم السلام؛ فقد رأى يوسف عليه السلام الكواكب، والشمس، والقمر ساجدين له، وكان تأويل ذلك سجود أبويه وإخوته"[٣].

- وقال: "والكشف عند التحقيق: ضرب من الرؤيا. غاية الأمر أن الروح إذا قويت وضعف الجسد، صارت الروح تعمل في اليقظة، مثل ما تعمل غيرها من الأرواح في النوم"[٤].

الوجه الثالث: الفراسة: وهي على ثلاثة أنواع:

١- إيمانية: وهو نور يقذفه الله في قلب الإنسان، وخاطر يهجم على القلب.

٢- رياضية: تحصل بالجوع والسهر والتخلي، وهذه مشتركة بين الكافر والمؤمن، ولاتدل على إيمان، أو ولاية، ولا تكشف عن حق نافع، ولا عن طريق مستقيم.

٣- خِلقية (علمية): وهو الاستدلال بالخَلْق على الخُلق، وهو نوع مكتسب[٥].

تلك هي أنواع الكشف الشرعي، وقد يندرج تحت المصطلح، بحكم عموم اللغة،

---

(١) المسند ٢/٥٠٧، قال المحققون: إسناده صحيح على شرط الشيخين ١٦/٣٤٧.
(٢) انظر الكلام عن السماع والرؤيا في: مدارج السالكين ١/ ٥٤-٦٣.
(٣) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله، ص١٣٧.
(٤) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله، ص١٣٨.
(٥) شرح العقيدة الطحاوية ص٤٩٨، ٤٩٩.

ما ليس شرعيا، كما ظهر ذلك في النوع المشترك: السماع، والرؤيا، والفراسة؛ وآفة الصوفية توثيقهم كل طريق للكشف بإطلاق: كل سماع، وكل رؤية، وكل فراسة، من غير تمييز بين ما هو شرعي، وما ليس كذلك.. من غير تفريق بين الخطاب الشيطاني والرحماني، وبين الرؤيا من الشيطان ومن الرحمن، وبين الفراسة الصادقة والكاذبة.!!.

وإلا فمن أين لهم أن ما يلقى في أسماعهم كلام الرحمن، ليس من كلام الشيطان؟، وكذا ما يلقى في رُوعهم؟.

ثم أليس من الممكن أن تكون مناماتهم من الشيطان، وحديث النفس ليس غير؟.وإذا كانوا أهل رياضة وتجريد للمعاني، فما الذي يمنع أن يكون ما يسمعونه ويرونه إنما هو من داخل النفس، وليس شيئا خارجا، فيتوهمون أنها حقائق، وما هي إلا أوهام؟.

وبهذا نعلم فرق ما بين الكشف الشرعي والكشف الصوفي، ونجمله فيما يلي:

١- أن الكشف الصوفي كلي مطلق، أما الشرعي فجزئي مقيد معين.

٢- أن الكشف الصوفي علته كمال الإنسان في صورته، بحيازته الأسماء والصفات، أما الشرعي فعلته الطاعة والصلاح.

٣- أن الكشف الصوفي مطلوب، يسعون من أجله، يبقى الواحد منهم حزينا إذا لم ينله شيء منه، أما الشرعي فلا يسعى في أجله، بل هبة من الله تعالى.

٥- أن الكشف الصوفي لا يفرق بين ما يكون من الشيطان، وما يكون من الرحمن، أما الشرعي ففيه التفريق بين النوعين، ولذا كان شرعيا.

وأصل الأمر: أن الله تعالى قد اختص بعلم الغيب المطلق وحده، فلا يعلمه إلا هو، وأما البشر فلهم من الغيب المقيد ما شاء الله تعالى:

قال تعالى:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴿٣٤﴾ ﴾ (سورة لقمان/ ٣٤). وقال: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ

وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ ﴾ (الأنعام) وقال: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (سورة النمل/ ٦٥)

والآيات كثيرة، وكلام الصوفية فيه شرك بالله في هذا المعنى، حيث يجعلون للإنسان الكامل علما كعلم الله تعالى، وهذه زلة وردّ للقرآن، وأي تأويل هنا فهو تحايل مكشوف.

هذا عن الغيب المطلق، أما الغيب المقيد فمثل قوله تعالى:

١- ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ ﴾ (سورة الجن).

٢- قال: ﴿ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ﴾ (سورة آل عمران/ ٤٩).

٣- إخبار النبي ﷺ بعلامات الساعة: الكبرى والصغرى.

هذا النوع مختص بالأنبياء، فالغيب المقيد قد يطلع الله تعالى عليه الأنبياء، كما جاء في النصوص الآنفة، ودليل هذا:

١- أن الله تعالى أخبر أنه لا يعلم الغيب إلا هو سبحانه، ثم استثنى المرسلين، فقال تعالى: ﴿ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ ﴾ (سورة الجن/ ٢٧)، فبقي من عداهم على الحكم الأول، هو امتناع علم الغيب منهم، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ ﴾(سورة آل عمران/ ١٧٩)، فالآيات المخبرة عن اختصاصه سبحانه بعلم الغيب عامة، لم يستثن منها سوى الأنبياء، فلا يشترك معهم غيرهم، والأنبياء أنفسهم لا يعلمون من الغيب إلا ما علمهم الله تعالى، ولن يبلغوا أن يعلموا علم الله تعالى.

٢- أن الأنبياء معصومون فيما يخبرون به عن الله تعالى، فكل ما يخبرون به من جهة رؤيا أو ما يلقى في الرُوع فهو من الله تعالى، وهو إخبار بالغيب، أما غيرهم فغير معصومين، يجوز عليهم الغلط والوهم والنسيان.

قال الشاطبي: "النبي مؤيد بالعصمة، معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال، وصحة ما بيّن، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوما بلا خلاف، إما بأنه لا يخطئ

ألبتة، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض، فما ظنك بغير ذلك؟، فكل ما حكم به أو أخبر عنه، من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف، مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل، وأما أمته فكل واحد منهم غير معصوم، بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حلما، وكشفه غير حقيقي، وإن تبين في الوجود صدقه، واعتيد ذلك فيه واطرد، فإمكان الخطأ والوهم باق، وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم".

ثم استدل بالآيات الآنفة الدالة على أن الله تعالى وحده الذي يعلم الغيب، وأنه استثنى المرسلين، فبقي من عداهم على الحكم الأول، وهو امتناع علمه، ثم قال: "فإذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم في العلم بالمغيبات"[(١)].

أما ما يستدل به الصوفية على دعوى أن الأولياء يعلمون الغيب، مثل قصة أبي بكر مع عائشة رضي عنهم أجمعين، وقصة سارية[(٢)]، فمما لا ينبني عليه حكم، إذ لم يشهد له الوحي، ولم يكن مقطوعا به، بل ظن يصيب ويخطئ، بخلاف علم الغيب فهو يقين:

- فأما قصة أبي بكر رضي الله عنه فقد رواه مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي أن أبا بكر الصديق كان نحلها جادّ عشرين وسقا من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة، قال: "والله يا بنية! ما من الناس أحد أحب إلي غنى بعدي منك، ولا أعز علي فقرا بعدي منك، وإني كنت نحلتك جاد عشرين وسقا، فلو كنت جددتيه واحتزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مال وارث، وإنما هما أخواك وأختاك، فاقتسموه على كتاب الله. قالت عائشة: فقلت: يا أبت! والله لو كان كذا وكذا لتركته، إنما هي أسماء، فمن الأخرى؟، فقال أبو بكر: ذو بطن بنت خارجة، أراها جارية"[(٣)].

- أما قصة سارية[(٤)]، فقد ذكرها ابن حجر برواياتها في (الإصابة في تمييز

(١) الموافقات ٢/ ٦١، ٦٢.
(٢) انظر: كتاب ختم الأولياء ص٣٩٧.
(٣) في الموطأ، كتاب الأقضية، باب: ما لا يجوز من النحل ٢/ ٢٧٠.
(٤) سارية هو ابن زنيم، له صحبة، هجا النبي ﷺ، ثم جاءه معتذرا، كان في جاهليته لصا كثير الغزو، يسبق الفرس على رجليه، ثم أسلم فحسن إسلامه. انظر: الإصابة ٣/ ٤-٦

الصحابة)، فمما جاء فيها: "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يخطب يوم الجمعة، فعرض في خطبته أن قال: يا سارية! الجبل؛ من استرعى الذئب ظلم؛ فالتفت الناس بعضهم إلى بعض!، فقال لهم علي: ليخرجن مما قال؛ فلما فرغ سألوه، فقال: وقع في خلدي أن المشركين هزموا إخواننا، وأنهم يمرون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجه واحد، وإن جاوزوا هلكوا، فخرج مني ما تزعمون أنكم سمعتموه؛ قال: فجاء البشير بعد شهر، فذكر إنهم سمعوا صوت عمر في ذلك اليوم، قال فعدلنا إلى الجبل، ففتح الله علينا"[1].

هذان الأثران مما يستدل بهما الصوفية على أن الأولياء يعلمون الغيب، وبعد إيرادهما بتمامهما يتبين لنا فساد استدلالهم على دعواهم، فليسا في محل النزاع.!!.

فليس فيهما أنهم علموا غيبا، أو ادعوه. فأبو بكر رضي الله عنه يقول: "أراها جارية"، فلم يجزم، ولم يدع علما بغيب، وعمر رضي الله عنه يقول: "وقع في خلدي"، فلم يجزم، ولم يدع علما بغيب، فكيف يستدل إذن بهذه الحادثة على ما يدعونه من أن الإنسان الكامل يعلم تفاصيل الغيب المطلق، وما اختص الله بعلمه من أمور الغيب؟!.

يقول الشاطبي: "فإذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم في العلم بالمغيبات، وما ذكر قبل عن الصحابة، أو ما يذكر عنهم بسند صحيح، فمما لا ينبني عليه حكم؛ إذ لم يشهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووقوعه حسب ما أخبروا، هو مما يظن بهم، ولكنهم لا يعاملون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة، وهو جواز الخطأ، لذلك قال أبو بكر: أراها جارية. فأتى بعبارة الظن التي لا تفيد حكما، وعبارة: يا سارية الجبل. مع أنها إن صحت لا تفيد حكما شرعا، هي أيضا لا تفيد أن كل ما سواها مثلها، وإن سلّم فلخاصية أن الشيطان كان يفر منه؛ فلا يطور حول حمى أحواله التي أكرمه الله بها، بخلاف غيره، فإذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير، فلا يكون على علم منها محقق لا شك فيه، بل على

(١) ٣/ ٦، وقد حسن إسنادها. أما المعلمي فقد قال في: (رفع الاشتباه) ص١٣٨: "وقصة سارية الجبل لم تصح، وإن قال بعض المتأخرين: أن لها طرقا تبلغ بها درجة الحسن لغيره. ومع ذلك ففيها: أن عمر سئل بعد أن قال: ياسارية الجبل. فأجاب: أنه شيء جرى على لسانه لم يلق له بالاً. راجع حاشية الكتاب: فيها مواضع الأثر.

الحال التي يقال فيها: أرى، أو أظن. فإذا وقع مطابقا في الوجود، وفرض تحققه بجهة المطابقة أولاً، والاطراد ثانيا، فلا يبقى للإخبار به بعد ذلك حكم؛ لأنه صار من باب الحكم على الواقع"[1].

يبدو أن الشاطبي لم يطلع على قصة سارية بتمامها، كما وردت في (الإصابة) وغيرها، وإلا لما احتاج أن يجعل ما حصل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه نوعا من الخصوصية له، لأجل أن الشيطان يفر منه، فقوله رضي الله عنه: "وقع في خلدي"، كقول أبي بكر: "أراها جارية"، كل ذلك ظن وحدس، وخاطر يقع في القلب، لايقدر على دفعه، لكن لا يجزم بصوابه أو خطئه قبل أن يدل عليه ما يثبته من الواقع.

والخطأ في كلام الشاطبي أنه خص معرفة الغيب المقيد بالأنبياء، ثم عاد فاستثنى عمر رضي الله عنه، وبذلك أبطل خصوصية الأنبياء. ولم يكن بحاجة إلى هذا لو وقف على جواب عمر رضي الله لمن سأله عن سببه ندائه: "يا سارية! الجبل، الجبل".

قال الرازي: "سنة الله جارية بأن الله لا يطلع عوام الناس على غيبه، بل لا سبيل إلى معرفة ذلك الامتياز إلا بالامتحانات، مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والآفات، حتى يتميز عندها الموافق والمنافق، فأما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع على الغيب، فهو من خواص الأنبياء"[2].

٣- رؤية الله تعالى :

أهل السنة والجماعة متفقون على أن الله تعالى لا يرى إلا في الآخرة، لقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (سورة الأعراف)

أما في الآخرة فالنصوص كثيرة في إثبات الرؤية، قال الأشعري في (مقالات الإسلاميين): "هذه حكاية جملة أقوال أصحاب الحديث وأهل السنة:.. ويقولون: إن الله

(١) الموافقات ٤/ ٦٢، ٦٣.
(٢) مفاتيح الغيب ٥/ ٩٠.

سبحانه يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون، قال الله: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾ (سورة المطففين)، وأن موسى عليه السلام سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا، وإن الله سبحانه تجلى للجبل، فجعله دكا، فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا، بل يراه في الآخرة.[1]

قال ابن تيمية: "وقد اتفق أئمة المسلمين على: أن أحدا من المؤمنين لا يرى الله بعينه في الدنيا. ولم يتنازعوا إلا في النبي صلى الله عليه وسلم خاصة، مع أن جماهير الأئمة على أنه لم يره بعينه في الدنيا، وعلى هذا دلت الآثار الصحيحة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأئمة المسلمين، ولم يثبت عن ابن عباس، ولا عن الإمام أحمد وأمثالهما: أنهم قالوا: إن محمدا رأى ربه بعينه.

بل الثابت عنهم: إما إطلاق الرؤية، وإما تقييدها بالفؤاد، وليس في شيء من أحاديث المعراج الثابتة أنه رآه بعينه، وقوله: (أتاني البارحة ربي في أحسن صورة)[2]، الحديث رواه الترمذي وغيره، إنما كان في المنام، هكذا جاء مفسرا.

وكذلك حديث أم الطفيل وحديث ابن عباس وغيرهما، مما فيه رؤية ربه، إنما كان في المدينة، كما جاء مفسرا في الأحاديث، والمعراج كان بمكة، كما قال تعالى: ﴿ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ (سورة الإسراء)، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وقد ثبت بنص القرآن أن موسى قيل له: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾، وأن رؤية الله أعظم من إنزال كتاب من السماء، كما قال تعالى: ﴿ يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُواْ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ فَعَفَوۡنَا عَن ذَٰلِكَۚ وَءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا ﴾ (سورة النساء)، فمن قال: إن أحدا من الناس يراه، فقد زعم أنه أعظم من موسى بن عمران، ودعواه أعظم من دعوى

(١) ١/ ٣٤٥-٣٤٧.

(٢) السنن كتاب القراءات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ومن سورة ص~، صحيح الترمذي ٣/ ٩٨.

من ادعى أن الله أنزل عليه كتابا من السماء.

- والناس في رؤية الله على ثلاثة أقوال:

١- فالصحابة والتابعون وأئمة المسلمين على أن الله يرى في الآخرة بالأبصار عيانا، وأن أحدا لا يراه في الدنيا بعينه، لكن يرى في المنام، ويحصل للقلوب من المكاشفات والمشاهدات ما يناسب حالها، ومن الناس من تقوى مشاهدة قلبه، حتى يظن أنه رأى ذلك بعينه، وهو غالط، ومشاهدات القلوب تحصل بحسب إيمان العبد، ومعرفته في صورة مثالية، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

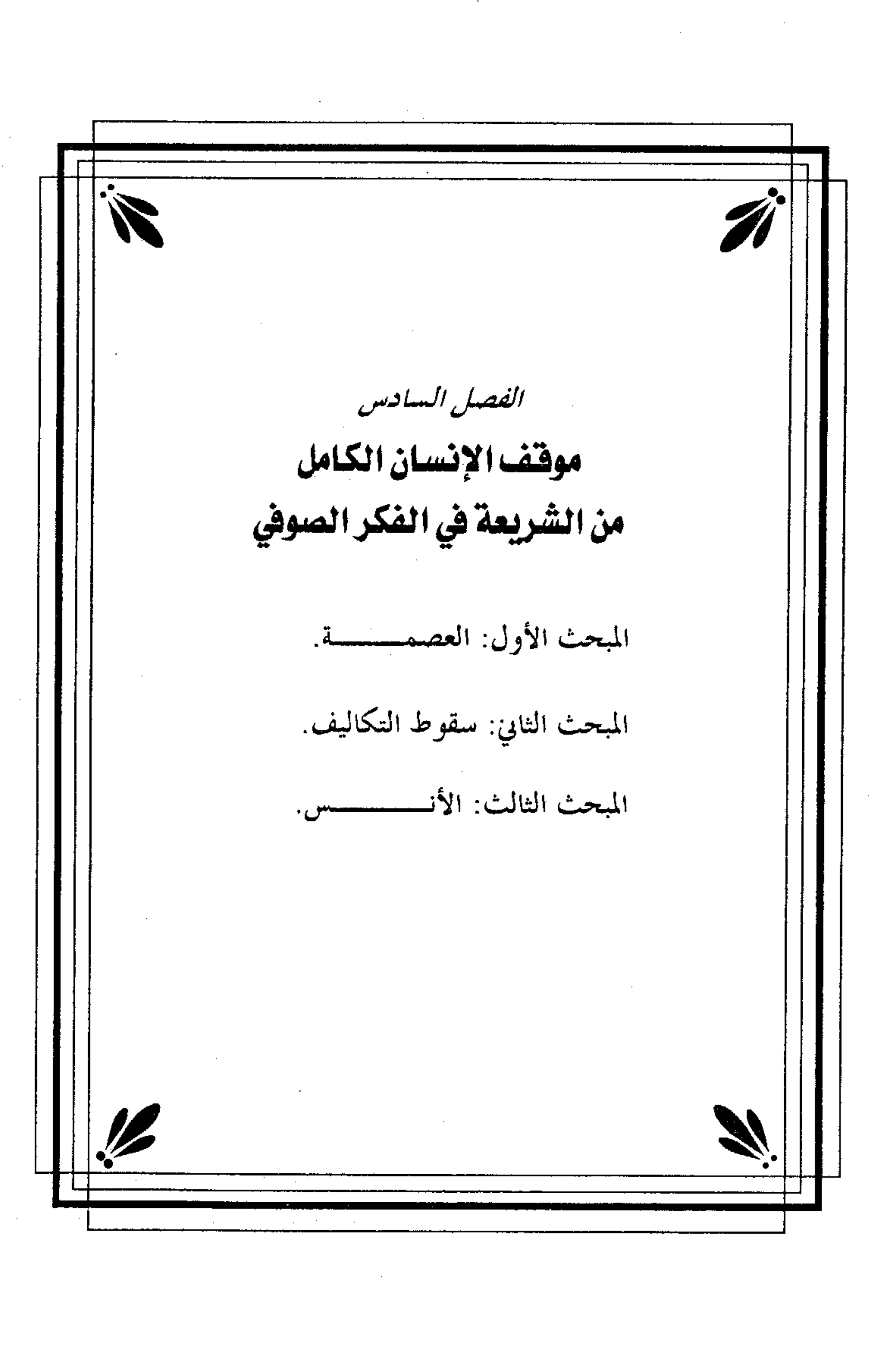
٢- **والقول الثاني**: قول نفاة الجهمية: أنه لا يرى في الدنيا، ولا في الآخرة.

٣-**والقول الثالث**: قول من يزعم أنه يرى في الدنيا والآخرة"[1].

وبهذا نكون قد أتينا على هذه الفكرة، عرضا ونقدا.

* * *

(١) الفتاوى ٢/ ٣٣٥، ٣٣٦.



الفصل السادس

موقف الإنسان الكامل من الشريعة في الفكر الصوفي

المبحث الأول: العصمــــــة.

المبحث الثاني: سقوط التكاليف.

المبحث الثالث: الأنـــــس.

المبحث الأول

العصمة

العصمة في كلام العرب: المنع. وهي أن يمنع الله تعالى عبده من سوء يقع فيه، من زلة أو معصية،[١] وقد طرق الصوفية هذا الباب، وخرجوا منه بعصمة الولي (الإنسان الكامل)، وتقريرهم هذه الفكرة كان من طريقين:

الطريق الأول - الولاية.

الطريق الثاني - البقاء.

فمما جاء عنهم من أحكام ومفاهيم حول هذين المصطلحين تولّدت فكرة العصمة، وهذا ما سنبينه فيما يأتي.

الطريق الأول - الولاية.

الوَلْي في كلام العرب بمعنى القرب، يقال: تباعد بعد ولْيٍ؛ أي قرب. ويقال: جلس مما يليني،؛ أي يقاربني [٢].

فالولي إذن هو القريب، وأما الصوفية فقد قالوا في تعريفه ما يلي:

١- متوالي الطاعات، من غير تخلل معصية.

٢- الحق يتولى حراسته وحفظه على الدوام والتوالي.

٣- محفوظ من الإصرار على المعاصي.

٤- محفوظ من النظر إلى نفسه، وإلى الخلق، ومحفوظ من الآفات البشرية.

٥- ليس للعدو إليه طريق بمعنى الإغواء.

ومن أقوالهم تلك تولدت فكرة العصمة: فالقشيري عرف الولي: بأنه الذي توالت طاعاته، فلم تتخللها معصية. وتوالي الطاعات اتصال دائم، يمنع أن يكون بينها شيء سواها، وهذا ما يؤكده صراحة ببيان أن ما هو ضدها، وهي المعاصي، لاتتخللها، فما بين

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٤/ ٣٣٠.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة ٦/ ١٤١.

الطاعة والطاعة: طاعة ثالثة، ولا محل للمعصية.

ثم قرر أن الحق يتولى حراسته وحفظه على الدوام والتوالي، فوصف الحراسة يردفه بالحفظ، ووصف الدوام يردفه بالتوالي. فالحق يحرس عبده ويحفظه على الدوام، والدوام لا نهاية له، لكن بين النهاية والبداية قد يحصل انقطاع، ولمنع مثل هذا الحصول يتدارك الأمر بعبارة: "على التوالي"، لتكون الجملة دالة على حراسة وحفظ متصل لا ينقطع لحظة.

فما الذي ينطبع، بعد هذا الوصف الجامع المانع، في ذهن المتلقي غير العصمة المطلقة؟.

مع هذا ينكر العصمة المطلقة، ولا ينسبها إلا للأنبياء، أما الأولياء فما لهم إلا الحفظ من الإصرار على المعاصي، فالمعاصي تكون منهم، لكن لا على سبيل الإصرار.

وبين هذا الإنكار للعصمة وذلك التعريف للولي بون شاسع، وتضاد واضح.!!.

إنهم يقعّدون لمثل هذه القضايا ويؤصلونها في بنية التصوف، في الوقت الذي يصرحون فيه بإنكارها. يقول:

"فإن قيل ما معنى ولي؟، قيل: الولي يحتمل أمرين:

- أحدهما – أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل، كالعليم والقدير وغيره، فيكون معناه: من توالت طاعته من غير تخلل معصية.

- ويجوز أن يكون فعيلا بمعنى مفعول، كقتيل بمعنى مقتول، وجريح بمعنى مجروح، وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي، فلا يخلق له الخذلان، الذي هو قدرة العصيان، وإنما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ۝١٩٦﴾ (سورة الأعراف).

فإن قيل: فهل يكون الولي معصوما؟.

قيل أما وجوبا، كما يقال في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظا حتى لا يصر على الذنوب، إن حصلت هنات أو آفات أو زلات، فلا يمتنع ذلك في وصفهم.

ولقد قيل للجنيد: العارف يزني يا أبا القاسم؟. فأطرق مليا، ثم رفع رأسه وقال:

قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ۝٣٨﴾ (سورة الأحزاب)"[1].

وأصرح من هذا وأوضح قوله: "واعلم أن من أجل الكرامات التي تكون للأولياء: دوام التوفيق للطاعات، والعصمة عن المعاصي والمخالفات"[2].

فهذا صريح في إثبات العصمة للولي، حتى سماها باسمها، ولم يسمها حفظا كما سبق، لكنه مع ذلك يعود ليقول: "ولا ينبغي للمريد أن يعتقد في المشايخ العصمة"[3]!!!.

فما يربطه في موضع، يحله في آخر، فهل يستنكر بعد هذا أن يخرج من رحم الصوفية من يقول بالعصمة؟.

وقد أشار الدكتور عابد الجابري إلى هذا التناقض في كلام القشيري[4].

وأما الكلاباذي فإنه يسلك طريقا كطريق القشيري، فيذكر من أوصاف الولي ما يفهم منه العصمة المطلقة، بتجريده من حظ النفس، وحفظه من آفات البشرية، وامتناعه من الشيطان أن يغويه، وكل هذا متناسق مع دعوى العصمة، فالمعصوم له مثل ذلك.

ومع ذلك يعلن صراحة أن الولي غير معصوم، لا من كبيرة ولا صغيرة، فإن قارنها فعليه التوبة، وهو بذلك يؤصل للعصمة تأصيلا، لا يفيده منع الولي منها، فهذا التناقض يوقف على طرف من النفسية الصوفية، التي كانت تتردد بين الأفكار الصوفية والمحتمات الشرعية، فهو عند التنظير والتقعيد يجري بنفس صوفي، يقرر المسألة كما يمليه الفكر الصوفي، وحينما يتذكر نصوص الشرع، يسارع بذكر ما ورد عنه في تلك المسألة، دون النظر إلى التخالف والتناقض بين ما قرر صوفيا وما نقل عن الشرع.

يقول الكلاباذي: "المؤمن ولي الله: ولاية اختصاص واصطفاء واصطناع، فهذه توجب معرفتها والتحقق بها، ويكون صاحبها محفوظا عن النظر إلى نفسه، فلا يدخله عجب، ويكون مسلوبا من الخلق، بمعنى النظر إليهم بحظ فلا يفتنونه، ويكون محفوظا عن آفات البشرية، وإن كان طبع البشرية قائما معه باقيا فيه، فلا يستحلي حظا من حظوظ

(١) الرسالة ٢/ ٦٦٤، ٦٦٥.
(٢) الرسالة ٢/ ٦٦٧.
(٣) الرسالة ٢/ ٧٤٣.
(٤) في كتابه: (العقل الأخلاقي العربي) ص٤٥٩.

النفس، استحلاء يفتنه عن دينه، واستحلاء الطبع قائم فيه، وهذه هي خصوص الولاية من الله للعبد. ومن كان بهذه الصفة، لم يكن للعدو إليه طريق بمعنى الإغواء، لقوله جل وعز: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ ﴾(سورة الإسراء/ ٦٥)، وهو مع هذا ليس بمعصوم من صغيرة ولا كبيرة[١].

وكلام القشيري الآنف في هذا السياق أصرح من كلام الكلاباذي، غير أن ما ذكره الكلاباذي في مرتبة البقاء (سيأتي بعد قليل)[٢]، هو الذي حمل على تفسير كلامه هنا بالعصمة، حيث إن كلامه هناك صريح في القول بعصمة الولي، فإذا كان ذلك هو ظاهر كلامه، فلا يمنع أن يكون باطنه هنا هو العصمة كذلك. وهذا هو قوله للتذكير به:

وكحال كثير من الأفكار الصوفية، التي تظهر بتردد وحذر، فإن فكرة العصمة بدأت كذلك، لكنها ما لبثت أن استقرت على المعنى الملائم لأصل التصوف، لفظا ومعنى، فقد ذكر صاحب كتاب (الصلة بين التصوف والتشيع) أن الشاذلي يرى أن من خواص القطب إمداد الله له بالرحمة والعصمة [٣]، واشترط ابن عربي في الإمام الباطن أن يكون معصوما، قال: "من شرط الإمام الباطن أن يكون معصوماً"[٤].

فقد استعمل المتأخرون مصطلح (العصمة)، فكانوا بذلك أصدق من المتقدمين، الذين أعطوا الولي كل خصائص العصمة تحت اسم (الحفظ)، وهو لا يدل عليها، فأوهموا ولبسوا؛ إذ خالفوا بين اللفظ ومضمونه، بينما وفّق المتأخرون بينهما، والعبرة بالمعاني لا بالألفاظ، فعلى الفاحص أن يتأمل في مضمون الألفاظ، فكم من أقوام يتخذون ألفاظا صحيحة لمعاني باطلة، قد لا يكون بينها وبين تلك الألفاظ أية صلة.

قال ابن تيمية: "والغالية في المشايخ قد يقولون: إن الولي محفوظ، والنبي معصوم، وكثير منهم إن لم يقل بلسانه، فحاله حال من يرى الشيخ أو الولي لا يخطئ ولا

(١) التعرف ص٨٨، ٨٩.
(٢) قال الكلاباذي: "لطائف الله في عصمة أنبيائه وحفظ أوليائه من الفتنة، أكثر من أن تقع تحت العدّ والإحصاء" التعرف ص٩٩.
(٣) نقل ذلك في كتاب: (ولاية الله والطريق إليها، دراسة على كتاب قطر الولي) ص٨٤.
(٤) الفتوحات المكية ٣/ ١٨٣.

يذنب"[١].

الطريق الثاني – البقاء.

البقاء في كلام العرب هو الدوام، وهو ضد الفناء [٢]. هذا المصطلح كان له أثر كبير في غرس مبدأ العصمة في المتصوفة، فما البقاء؟.

قال الهروي: "البقاء اسم لما بقي قائما بعد فناء الشهود وسقوطها"[٣].

والبقاء يعقب الفناء، وكل فناء لا يعقبه بقاء فلا اعتبار به، يقول ابن عربي: "كل فناء لا يعقبه بقاء، لا يعول عليه"[٤].

وكل أئمة التصوف، يعقبون ذكرهم الفناء بالبقاء، فالإنسان إذا فني عن صفاته أو ذاته، بقي بصفات الله تعالى، أو ذاته؛ لذا فهو أشرف من الفناء، قال ابن عربي: "اعلم أن نسبة البقاء عندنا، أشرف في هذا الطريق، من نسبة الفناء؛ لأن الفناء عن الأدنى في المنزلة أبدا عند الفاني، والبقاء بالأعلى في المنزلة أبدا عند الباقي، فالبقاء نسبتك إلى الحق وإضافتك إليه، والفناء نسبتك إلى الكون، فإنك تقول: فنيت عن كذا. ونسبتك إلى الحق أعلى، والبقاء نسبة لا تزول ولا تحول، حكمه ثابت حقا وخلقا، وهو نعت إلهي، والفناء نسبة تزول وهو نعت كياني"[٥].

فالبقاء أثر عن الفناء، وهو على أنواع:

١- من فني عن إرادته، بقي بإرادة الله تعالى.

٢- من فني عن شهوده، بقي بشهود الله تعالى.

٣- من فني عن وجوده، بقي بوجود الله تعالى.

وهذا غاية مطمع الفاني، وإذا فني عن نفسه، وصل إلى نهاية الطريق، وتماما الولاية في مقام البقاء، فالباقي إذن هو الولي، وهو القطب، والإنسان الكامل، وله كل

(١) منهاج السنة١/ ٤٤.
(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة ١/ ٢٧٦.
(٣) المنازل ص١٢٩.
(٤) الفتوحات المكية ٢/ ٥١٢، وانظر: عودة الواصل، في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١١٩.
(٥) الفتوحات المكية ٢/ ٥١٥.

خصائصه التي ذكرت سابقا، وإذا نال الخصائص فهو فوق كل ريبة وخطيئة، إذ يكون حينئذ في مرتبة الألوهية، فالعصمة في هذه الحالة لا تعد شيئا، بل لا تذكر، لأن العصمة من شأن البشر، فمن وصل هذه المرتبة فهو فوق البشر.

يقول نيكلسون: "البقاء بالله بعد الفناء عن النفس، علامة الإنسان الكامل"(١).

وهذا المعنى وحده كاف، في بيان كيف كان هذا المصطلح الصوفي سببا للقول بعصمة الولي، فإن اعتقاد أن الباقي هو الإنسان الكامل، يحمل لزوما على القول بعصمته.

ثمة معنى آخر يتعلق بالبقاء، يفتح نافذة للقول بعصمة الولي. يقول الكلاباذي: "والباقي هو أن تصير الأشياء كلها له شيئا واحدا، فتكون كل حركاته في موافقات الحق دون مخالفاته، فيكون فانيا عن المخالفات، باقيا في الموافقات، وليس معنى أن تصير الأشياء كلها شيئا واحدا: أن تصير المخالفات له موافقات، فيكون ما نهى عنه كما أمر به، ولكن على معنى ألا يجري عليه إلا ما أمر به وما يرضاه الله تعالى، دون ما يكرهه، ويفعل ما يفعل الله، لا لحظ له فيه، في عاجل أو آجل، وهذا معنى قولهم: يكون فانيا عن نفسه، باقيا بأوصاف الحق؛ لأن الله تعالى إنما يفعل الأشياء لغيره لا له؛ لأنه لا يجر به نفعا، ولا يدفع به ضرا، تعالى الله عن ذلك، وإنما يفعل الأشياء لينفع الأغيار أو يضرهم"(٢).

فقوله: "تصير الأشياء كلها شيئا واحدا". وقوله: "كل حركاته في موافقات الحق دون مخالفاته". ليس له معنى إلا العصمة، فإن قيل: قد استدرك، حتى لا يفهم هذا من كلامه فقال: "وليس معنى أن تصير الأشياء كلها شيئا واحدا: أن تصير المخالفات له موافقات".

قلنا: نعم، لكنه أتبع استداركه بقوله: "ألا يجري عليه إلا ما أمر به وما يرضاه الله تعالى، دون ما يكرهه".. وهل العصمة إلا هذا؟!.

* * *

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٨٢.
(٢) التعرف ص١٤٦.

المبحث الثاني

سقوط التكاليف

الاعتقاد بأكملية الإنسان بالمفهوم الصوفي، لم يكن ليمر دون فهم جديد لنصوص الشريعة، فإنهم لما نسبوا إلى (الإنسان الكامل) خصائص تتعارض كليا مع الامتثال لأحكام الشريعة؛ إذ كيف يكون مأمورا، وقد نزع لباس العبودية وارتدى صفات الربوبية؟!، كما قال ابن عربي:

"الرب حق والعبد حق — ياليت شعري من المكلف؟!
إن قلت عبد فذاك ميت — أو قلت رب أنى يكلف؟!"(١)

لما فعلوا ذلك: احتاجوا إلى تطويع معاني الشريعة لتدل على مرتبة الإنسان الكامل، حتى تبدو وكأنها في إطار الشريعة، مع علمهم بمعارضتها، وهم أئمة في هذا التطويع، ولا يعنيهم ألا يكون مفسر أو لغوي قال بقولهم، فالصوفية لا يعتدون بعلم الورق، المبني على السند، إنما علمهم علم الخرق، وحدثني قلبي عن ربي، ورأيت في المنام.!!، وهكذا، لما أصلوا قاعدة في التلقي، تلغي كل علم موروث، من لغة، وتفسير، وإسناد، فتحوا باب التأويل بما يتفق والمذهب.

والمتأمل في كلام الصوفية في هذا الباب يقف على تناقضات جمة:

فمرة تجد في كلامهم تعظيم الشريعة، ووجوب الخضوع لها، وفي موضع آخر يُنقض كل ذلك بتقرير ربوبية الإنسان، وربما قالوا إن له أن يفعل ما يشاء، ويترك ما يشاء، ولا يكون بذلك مخالفا ولا خارجا عن الشريعة؛ لأن الكل في حقه شيء واحد.!!.

ومرة تجدهم يحرمون التحلل من أحكام الشريعة، وفي الوقت ذاته يؤسسون لهذا التحلل، بما يذكرونه من كلمات في مقامات الفناء والبقاء وغير ذلك.!!!.

إن تناقض الصوفية منشؤه إرادة تضمين الإسلام معاني التصوف، فالشريعة تأمر بالطاعة حتى يأتي اليقين (الموت)، قال تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ

(١) الفتوحات المكية ١/ ٢.

﴿٩١﴾ (سورة الحجر)

وحقيقة التصوف يقضي بضد ذلك، فغاية التصوف تخليص الروح من الجسد، وفك هذا الامتزاج، وبه يكون رجوعه إلى معدنه الأول، وفناؤه فيه، واتحاده وبقاؤه به.

- وهو أن يرجع العبد إلى أوله، فيكون كما لم يكن، ويبقى من لم يزل.

وهو تعبير صوفي تقدم تفسيره، ومعناه: الاتصال بالله تعالى، والاتحاد به.

فإذا وصل هذه المرتبة رجع إلى الزمن السرمدي الأزلي؛ إذلم يكن إلا الله تعالى، ولم يكن ثمة شرع: لا أمر ولا نهي، فيخضع لأحكام ذلك الزمن، في الاتحاد والفناء والبقاء بالله، وترتفع في حقه أحكام الشرع، كما ارتفعت في حقه أحكام الجسد والمكان والزمان، فإن الشريعة لازمة للزمان والمكان الحادث، حال وجود الروح في الجسد، أما بعد الانفكاك، والتخلص من الجسد والزمان والمكان، والالتحاق بالذات الإلهية، والدخول في الزمان السرمدي واللامكان، فلا شريعة ولا طاعة؛ فهي ثلاثة أحوال:

الأولى – ما قبل وجود العالم، حيث لا يوجد إلا الله، وليس فيه شريعة: لاأمر ولا نهي.

الثانية – ما بعد إيجاد العالم والإنسان، وامتزاج الروح بالمادة، وفيه الأمر والنهي.

الثالثة – العودة إلى الحال الأول، والخضوع لكامل أحكامه، وفيه تنتفي الشريعة.

هذا أصل مسألة التصوف؛ ولذا قالوا بالحلول والاتحاد والوحدة، وكلها مصطلحات تضاد الالتزام بأحكام الشريعة، فمن فهم هذا الأصل عرف أن التصوف والإسلام نقيضان.

لكن كثيرا من المتصوفة لم يفهموا هذا المعنى الدقيق للتصوف، فنزلوا درجة وبعض درجة، فراموا الجمع بينه وبين الإسلام، فتعسر عليهم، فلم يتخلصوا من الكلمات والجمل والتفسيرات التي تفضي إلى تعطيل الشريعة والقول بالعصمة، وكان الحامل عليه التزامهم بمصطلحات التصوف، فظهر التناقض في كلامهم، وأغلب الظن أن كثيرا منهم ما كان يشعر بهذا التناقض، وربما قصدوا غير المعنى الظاهر لكلامهم، المفضي إلى التحلل من الأحكام، ، فهم يؤكدون صراحة وجوب الاتباع، وينكرون أشد النكير

على من تحلل من الشريعة، بدعوى الوصول، متبعين في ذلك النص والدليل، وفي الوقت نفسه يبطلون كل ذلك بتفسير مصطلحات التصوف بما يفضي إلى التحلل من الشريعة.

حصل الخلاف، ووقع التناقض، فاستثمر هذا التناقض طائفة من المتصوفة، فخرج من رحم التصوف؛ تعاليمه، وكلمات أئمته، من يقول بسقوط التكاليف.!!.

ولم يكن ملوما في فهم كلامهم على هذا النحو؛ إذ هو معنى التصوف، وكلامهم يحتمل ذلك، خاصة وأنه متكرر بمصطلحات كثيرة، وتفسيرات محتملة، مما يشعر أن الأمر مراد، وأن ثمة أهدافا مقصودة من وراء مثل هذا التفسير للمصطلحات الصوفية، وربما قطع النزاع في هذا وجود طائفة تصرح بكل تلك المعاني، الدالة على جواز التحلل، بدعوى الوصول إلى غاية التصوف، ولإيضاح موقف الصوفية في هذه القضية سنطرقها من جهتين:

الأولى – نصوص الصوفية في التزام الشريعة.

الثانية – الدوافع الصوفية للقول بسقوط التكاليف.

أولا – نصوص الصوفية في التزام الشريعة.

للصوفية نصوص كثيرة، جمعها القشيري في (الرسالة)، وذكر طرفا منها الطوسي في (اللمع)، وأشار إليها الكلاباذي في (التعرف)، تبين وجوب الخضوع للشريعة، وهذا ما جاء عنهم في (الرسالة):

١ – "قال معروف: قال لي بعض أصحاب داود الطائي[(١)]: إياك أن تترك العمل، فإن ذلك يقربك إلى رضا مولاك؛ فقلت: وما ذلك العمل؟؛ قال: دوام طاعة ربك، وخدمة المسلمين، والنصيحة لهم"[(٢)].

٢ – "ويحكي عن السري[(٣)] أنه قال: .. ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر

---

(١) داود هو ابن نصير الطائي الكوفي أبو سليمان، كان يختلف إلى أبي حنيفة، ثم اعتزل وآثر الخلوة والعبادة، وأغرق كتبه في الفرات، مات سنة ١٦٠هـ. انظر: تاريخ بغداد ٨/ ٣٤٤

(٢) الرسالة ١/ ٦٦، ٦٧.

(٣) سري هو ابن المغلّس السقطي، يقال إنه خال الجنيد، وأستاذه، أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد، وحقائق الأحوال، وهو إمام البغدادين، مات سنة ٢٥١هـ. انظر: طبقات الصوفية ص٤٨

الكتاب أو السنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله".[1]

٣- "قال أبو يزيد [البسطامي]: لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ حدود الشريعة".[2]

٤- "قال أبو حفص [3]: المعاصي بريد الكفر، كما أن الحمى بريد الموت..

- إذا رأيت المريد يحب السماع، فاعلم أن فيه بقية من البطالة.

- من لم يزن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة، ولم يتهم خواطره، فلا نعده في ديوان الرجال".[4]

٥- "قال الجنيد: الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام.

- من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة..

- مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة..".[5]

- "قال رجل للجنيد: من أهل المعرفة أقوام يقولون: إن ترك الحركات من باب البر والتقوى. فقال الجنيد: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندي عظيم، والذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى، وإلى الله رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة".[6]

٦- "لما تغير على أبي عثمان[7] مزق ابنه أبو بكر قميصا على نفسه، ففتح أبو

---

(١) الرسالة ١/ ٧٠.

(٢) الرسالة ١/ ٩٠، ما بين المعكوفتين زيادة مني.

(٣) أبو حفص هو عمر بن مسلمة الحداد، من قرية يقال لها: كورداباذ، على باب مدينة نيسابور، على طريق بخارى، مات سنة نيف وستين ومائتين. انظر الرسالة: ١/ ١٠٦، ١٠٧.

(٤) الرسالة ١/ ١٠٦، ١٠٧.

(٥) الرسالة ١/ ١١٧، ١١٨.

(٦) الرسالة ٢/ ٦٠٥.

(٧) أبو عثمان هو سعيد بن إسماعيل الجبري، من نيسابور، مات سنة٢٩٨. انظر: الرسالة ١/ ١٢١ ، ١٢٢

عثمان عينيه، وقال: خلاف السنة يا بني في الظاهر، علامة رياء في الباطن..

- من أمّر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة، ومن أمّر الهوى على نفسه قولا وفعلا نطق بالبدعة".[1]

٧- "النوري يقول: من رأيته يدعي مع الله حالة تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقربن منه".[2]

٨- "قال شاه الكرماني [3]: من غض بصره عن المحارم، وأمسك نفسه عن الشهوات، وعمر باطنه بدوام المراقبة، وظاهره باتباع السنة، وعود نفسه أكل الحلال لم تخطيء له فراسة".[4]

٩- "قال [أبو إسحاق إبراهيم بن داود الرقي [5]]: علامة محبة الله: إيثار طاعته، ومتابعة نبيه ﷺ".[6]

١٠- "سئل أبو علي الروذباري عمن يسمع الملاهي، ويقول: هي لي حلال؛ لأني وصلت إلى درجة لا تؤثر في اختلاف الأحوال؟..قال: نعم، قد وصل، ولكن إلى سقر".[7]

١١- "سمعت عبد الله بن منازل [8] يقول: لم يضيع أحد فريضة من الفرائض، إلا ابتلاه الله تعالى بتضييع السنن، ولم يبْل أحد بتضييع السنن، إلا أوشك أن يبتلى بالبدع".[9]

١٢- "قال [أبو إسحاق القرمسيني[10]]: علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص

---

(١) الرسالة ١/ ١٢١، ١٢٢.

(٢) الرسالة ١/ ١٢٣.

(٣) الكرماني هو أبو الفوارس شاه بن شجاع الكرماني، مات قبل ٣٠٠هـ. انظر: الرسالة ١/ ١٣٦

(٤) الرسالة ١/ ١٣٦.

(٥) من كبار مشايخ الشام، مات سنة ٣٢٠هـ، وما بين المعكوفتين زيادة مني. انظر: الرسالة ١/ ١٥٤

(٦) الرسالة ١/ ١٥٤

(٧) الرسالة ١/ ١٦٢.

(٨) ابن منازل هو أبو محمد عبد الله بن منازل، مات بنيسابور سنة ٣٣٠هـ. انظرالرسالة: ١/ ١٦٣

(٩) الرسالة ١/ ١٦٣.

(١٠) هو إبراهيم من شيبان، شيخ وقته، لم يذكر له تاريخ وفاة. ما بين المعكوفتين زيادة مني. انظر:الرسالة ١/ ١٧٤

الوحدانية، وصحة العبودية، وما كان غير هذا، فهو من المغاليط والزندقة"[(١)]

١٣- "قيل للنصر أباذي: إن بعض الناس يجالس النسوان، ويقول: أنا معصوم في رؤيتهن، فقال: ما دامت الأشباح باقية، فإن الأمر والنهي باق، والتحليل والتحريم مخاطب به، ولن يجترئ على الشبهات إلا من تعرض للمحرمات.. قال النصراباذي: أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وتعظيم حرمات المشايخ، ورؤية أعذار الخلق، والمداومة على الأوراد، وترك ارتكاب الرخص والتأويلات"[(٢)]

قال القشيري بعدها: "وكان الغرض من ذكرهم في هذا الموضع: التنبيه على أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة، متصفون بسلوك طرق الرياضة، مقيمون على متابعة السنة، غير مخلين بشيء من آداب الديانة، متفقون على أن من خلا من المعاملات والمجاهدات، ولم يبن أمره على أساس الورع والتقوى، كان مفتريا على الله سبحانه وتعالى، فيما يدعيه.."[(٣)]

جملة النصوص الآنفة المؤكدة وجوب الاتباع، تشير إلى وجود ظاهرة صوفية: ترى سقوط التكاليف في حق الواصلين، استدعت هذا التكاتف الصوفي الكبير الملحوظ لمنعها وتضليلها، وهذا ما يصرح به القشيري في مقدمة كتابه (الرسالة)؛ إذ بدأها بذكر أوصاف الأئمة، فقال: "فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضلهم على الكافة من عباده، بعد رسله وأنبيائه، صلوات الله وسلامه عليهم، وجعل قلوبهم معادن أسراره، واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره، فهم الغياث للخلق، والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق، صفاهم من كدورات البشرية، ورقاهم إلى محال المشاهدات، بما تجلى لهم من حقائق الأحدية، ووفقهم للقيام بآداب العبودية، وأشهدهم مجاري أحكام الربوبية، فقاموا بأداء ما عليهم من واجبات تكليف، وتحققوا بما منه سبحانه لهم من التقليب والتصريف"[(٤)].

ثم نعى انقراض المحققين، واندراس الحقيقة، والعدوان على الشريعة فقال:

---

(١) الرسالة ١/ ١٧٤.
(٢) الرسالة ١/ ١٩٤.
(٣) الرسالة ١/ ١٩٨، وانظر نصوصا أخرى في اللمع ص١٤٤.
(٤) الرسالة ١/ ٢٠، ٢١.

"وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان"[(١)].

ثم ذكر بعد ذلك سبب تعليقه الرسالة، فقال: "ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان، بما لوحت ببعضه من هذه القصة، وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار، غيرة على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء، أو يجد مخالف لثلبهم مساغا، إذ البلوى في هذه الديار بالمخالفين لهذه الطريقة والمنكرين عليها شديدة، ولما كنت أؤمل من مادة هذه الفترة أن تنحسم، ولعل الله سبحانه يجود بلطفه في التنبيه، لمن حاد عن السنة المثلى في تضييع آداب هذه الطريقة، ولما أبى الوقت إلا استصعابا، وأكثر أهل العصر بهذه الديار إلا تماديا فيما اعتادوه واغترارا بما ارتادوه، أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر، على هذه الجملة بنى قواعده، وعلى النحو سار سلفه، فعلقت الرسالة إليكم.."[(٢)]

والمهم هنا: ذكره دوافع هذه الطائفة لتبني القول بالتحلل من الشريعة، وسقوط التكاليف، حيث قال: "ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق، تجري عليهم أحكامه، وهم محو، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا، بل صرفوا"[(٣)].

هذه الدوافع المذكورة آنفا هي أصل التصوف، وكلها تنطلق من المصطلحات الصوفية، فقد جاء من أقوالهم ما يلي:

---

(١) الرسالة ١/ ٢٢، ٢٣.
(٢) الرسالة ١/ ٢٣، ٢٤.
(٣) الرسالة ١/ ٢٣.

١ - "تحققوا بحقائق الوصال".

٢ - "قائمون بالحق، تجري عليهم أحكامه".

٣ - "هم محو، ليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم".

٤ - "كوشفوا بأسرار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية".

٥ - "زالت عنهم أحكام البشرية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية، فالقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا، بل صرفوا".

كل ما سبق مصطلحات صوفية: الوصال. القيام بالحق. المحو. الكشف. والفناء. البقاء.

كلها تتضمن معنى سقوط التكاليف. لم يفتروا، ولم يبتدعوا، لكن الحقيقة أن هؤلاء الأئمة، في أحسن أحوالهم، ما كانوا يشعرون أنهم يؤصلون لظهور مثل هذه الفئات، فلو تتبعنا هذه المصطلحات، ثم فحصناها جيدا حكمنا بأنها لا تخرج عن أحد معنيين: إما وحدة الشهود، وهو رؤية الله عز وجل في كل المخلوقات، بمعنى أنه خالقها وموجدها، وأن بقاءها به لا بها، وأن وجودها منه لا من نفسها.

وإما وحدة الوجود، وهو رؤية الله تعالى في كل الموجودات، بمعنى حلوله فيها[1]، وتجليه في صورها، فتكون لها أسماؤه وصفاته، فيصح أن تكون هي الله تعالى. وكلاهما يتضمن القول بسقوط التكاليف.

ثانيا - الدوافع الصوفية للقول بسقوط التكاليف.

الأسباب التي دعت الصوفية إلى القول بسقوط التكاليف ثلاثة:

الأول - القول بوحدة الشهود.

(١) الحلول والاتحاد على نوعين:
الأول - عام، وهو مرادف لوحدة الوجود، وقد يسمى مطلقا.
الثاني - خاص، له معنى خاص ينفرد بنفسه، وقد يسمى مقيدا.
يقول ابن تيمية: "وأما الاتحاد المطلق الذي هو قول أهل وحدة الوجود، الذين يزعمون أن وجود المخلوق عين وجود الخالق، فهذا تعطيل للصانع وجحود له، وهو جامع لكل شرك، فكما أن الاتحاد نوعان، فكذلك الحلول نوعان: قوم يقولون بالحلول المقيد في بعض الأشخاص، وقوم يقولون بحلوله في كل شيء". الفتاوى ١٠/ ٥٩

الثاني - القول بوحدة الوجود.

الثالث - نظرة الصوفية إلى الجنة والنار.

السبب الأول: القول بوحدة الشهود. ويتفرع إلى ثلاثة أسباب فرعية، هي آثار القول بوحدة الشهود:

- **الأول: استحسان كل شيء:**

من يقول بوحدة الشهود، قد لا يقول بسقوط التكاليف ولا ينادي بها؛ لأن القول بها لا يلزم منها إسقاط الشريعة بالكلية، لكن في هذا الحال يزول عنده الفرق بين الأشياء، ويراها واحدة في وجودها وحكمها، وهذا المعنى بالذات مادة جيدة للقول بسقوط التكاليف، فهو يرى كل شيء حسنا، من جهة تقدير الله وإيجاده، ويبالغ في ذلك حتى يستحسنه من كل وجه، لا يرى فيه قبحا، لو كان كفرا، بالنظر إلى أن الكفر مندرج تحت الحقيقة الكونية، وأنه بتقدير الله تعالى وإرادته، فالقول بوحدة الشهود يحمل في طياته ما يحقق هذه الدعوى: سقوط التكاليف.

يقول الكلاباذي: "قال رجل لسهل بن عبد الله التستري: من أصحب من طوائف الناس؟. فقال: عليك بالصوفية، فإنهم لا يستكثرون، ولا يستنكرون شيئا، ولكل فعل عندهم تأويل، فهم يعذرونك في كل حال".

وقال يوسف بن الحسين[1]: سألت ذا النون من أصحب؟، فقال: من لايملك ولا ينكر عليك حالا من أحوالك، ولا يتغير بتغيرك، وإن كان عظيما، فإنك أحوج ما تكون إليه أشد ما تكون تغيرا"[2].

وقال الطوسي: "قيل لبعضهم: من أصحب؟. فقال: اصحب الصوفية، فإن للقبيح عندهم وجوها من المعاذير"[3].

هذه النصوص تأويلها: أن الصوفية لما هم فيه من الشهود يزول عندهم الفرق، ويتولد الجمع، فتتوحد الأشياء، تغلب عليهم الحقيقة، وهي الإرادة الكونية القدرية،

(١) يوسف بن الحسين الرازي، شيخ الري، مات سنة ٣٠٤هـ. انظر: طبقات الصوفية ص١٨٥
(٢) التعرف ص٣٣.
(٣) اللمع ص٤٦، القائل حمدون القصار، انظر: الرسالة ٢/ ٥٥٣.

فيشهدون كل شيء (القبيح والحسن. الخير والشر) أثرا عن الله، فيكون مستحسنا غير مستقبح.

أفليس هذا المعنى يفتح بابا إلى التحلل؟. فكل من أراد التحلل متكئا على مثل هذه المفاهيم الصوفية وجد مادة خصبة تسوغ ذلك، بل يفهم من التماسهم المعاذير لما هو قبيح، جواز أن يلتمسوا له عذرا في تحلله من الشريعة.

يروي القشيري عن أبي علي الدقاق [1] أنه قال:

"دخل بعضهم على أبي بكر القحطي، وكان له ابن يتعاطى ما يتعاطاه الشباب، وكان ممر هذا الداخل على هذا الابن، فإذا هو مع أقرانه في اشتغاله ببطالته، فرقّ قلبه، وتألم للقحطي [2]، وقال: مسكين هذا الشيخ، كيف ابتلي بمقاساة هذا الابن؟؛ فلما دخل على القحطي، وجده وكأنه لا خبر له بما يجري عليه من الملاهي، فتعجب منه، وقال: فديت من لا تؤثر فيه الجبال الرواسي، فقال القحطي: إنا قد حررنا عن رق الأشياء في الأزل" [3].

يقول القشيري: "وكذلك المبسوط قد يكون فيه بسط يسع الخلق، فلا يستوحش من أكثر الأشياء، ويكون مبسوطا، لا يؤثر فيه شيء بحال من الأحوال" [4]. وهذا يندرج في معنى ما سبق، وهو استحسان كل شيء، ولا يشترط أن يعلن ذلك صراحة، كما هو الحال في القول بوحدة الوجود، لكن يكفي فيه الاحتمال، فإذا جاز الاحتمال، كان معدودا في الأسباب التي تولد منها القول بالتحلل.

- الثاني: البقاء:

ومما يندرج في هذا المعنى، ما جاء في تفسيرهم معنى البقاء، قال الكلاباذي: "والباقي هو أن تصير الأشياء كلها له شيئا واحدا، فتكون كل حركاته في موافقات الحق

(١) هو الحسن بن علي النيسابوري، شيخ القشيري، توفي سنة ٤١٢هـ. انظر: وفيات الأعيان ٣/ ٢٠٦، ٢٠٨

(٢) لم أجد له ترجمة.

(٣) الرسالة ١/ ٢١٠.

(٤) الرسالة ١/ ٢١٠. في شفاء العليل تفسير وتعليل وتخريج شرعي لقولهم باستحسان كل شيء، خلاصته: أنه ينظر إلى قضاء الله تعالى، لا إلى فعل العبد؛ أي من جهة النظر إلى قضاء الله تعالى. (١/ ٥٢-٥٥) والذي يجب النظر من الجهتين، أو عدم إهمال أحدهما؛ لأن في الإهمال تضييعا لجانب من الحقيقة الشرعية.

دون مخالفاته، فيكون فانيا عن المخالفات، باقيا في الموافقات، وليس معنى أن تصير الأشياء كلها شيئا واحدا: أن تصير المخالفات له موافقات، فيكون ما نهى عنه كما أمر به، ولكن على معنى ألا يجري عليه إلا ما أمر به وما يرضاه الله تعالى، دون ما يكرهه، ويفعل ما يفعل الله، لا لحظ له فيه" [1].

كلامه واضح مفسر، فيه أن الأشياء تصير في حق الباقي شيئا واحدا، فكل حركاته في الموافقة دون المخالفة، وهذا المعنى مجردا من الاستدراك الذي بعده، يمكن أن يحمل على التحلل، فهذا الباقي لما وصل إلى هذا المقام، صار يرى الأشياء كلها شيئا واحدا.

الكلاباذي لم يرد هذا المعنى، إنما أراد ما استدركه، غير أنه شعر، كما شعر غيره، أن الكلام حمال أوجه، يحتمل انقلاب المخالفات طاعات، كما يحتمل غيره، فلذا احتاج إلى الاستدراك، غير أنه لم يدر أن استدراكه هذا لا قيمة له، فقد رسخ مفهوم التحلل من الشريعة بكلامه هذا، كل ذلك مجاراة للفكر الصوفي، ولو تحلل منه، لم يكن بحاجة إلى هذا المصطلح، ولا إلى تفسيره وبيان معناه، بهذه الطريقة التي فتحت بابا إلى إسقاط التكاليف، والتحلل من الشرائع.!!. وهاكم الدليل: لقد استثمر ابن عربي هذا المعنى ونقله إلى ما كان يخشاه الكلاباذي، فقال: "أن تفنى عن المخالفات فلا تخطر لك ببال عصمة وحفظا إلهياً، ورجال الله هنا على قسمين:

القسم الواحد: رجال لم يقدر عليهم المعاصي فلا يتصرفون إلا في مباح، وإن ظهرت منهم المخالفات المسماة بالمعاصي شرعا في الأمة، إلا أن الله وفق هؤلاء فكانوا ممن أذنبوا فعلموا أن لهم ربا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب، فقيل لهم على سماع منهم لهذا القول: (اعملوا ما شئتم قد غفرت لكم) كأهل بدر، ففنيت عنهم أحكام المخالفات، فما خالفوا فإنهم ما تصرفوا إلا فيما أبيح لهم، فإن الغيرة الإلهية تمنع أن ينتهك المقربون عنده حرمة الخطاب الإلهي بالتحجير، وهو غير مؤاخذ لهم لما سبقت لهم به العناية في الأزل، فأباح لهم ما هو محجور على الغير، وسائر من ليس له هذا المقام، لا علم له بذلك، فيحكم عليه بأنه ارتكب المعاصي، وليس بعاص، بنص كلام الله على لسان رسول الله ﷺ، وكأهل البيت حين أذهب الله عنهم الرجس، ولا رجس أرجس من المعاصي،

(١) التعرف ص١٤٦.

وطهرهم تطهيرا، وهو خبر، والخبر لا يدخله النسخ، وخبر الله صدق، وقد سبقت به الإرادة الإلهية، فكل ما ينسب إلى أهل البيت، مما يقدح فيما أخبر الله به عنهم من التطهير وذهاب الرجس، فإنما ينسب إليهم من حيث اعتقاده الذي ينسبه، لأنه رجس بالنسبة إليه، وذلك الفعل عينه ارتفع حكم الرجس عنه في حق أهل البيت، فالصورة واحدة فيهما، والحكم مختلف.

القسم الآخر: رجال اطلعوا على سر القدر، وتحكمه في الخلائق، وعاينوا ما قدر عليهم من جريان الأفعال الصادرة منهم، من حيث ما هي أفعال، لا من حيث ما هي محكوم عليها بكذا أو كذا، وذلك في حضرة النور الخالص، الذي منه يقول أهل الكلام: أفعال الله كلها حسنة، ولا فاعل إلا الله، فلا فعل إلا لله.. فلما عاين هؤلاء الرجال من هذا القسم ما عاينوه من حضرة النور، بادروا إلى فعل جميع ما علموا أنه يصدر منهم، وفنوا عن الأحكام الموجبة للبعد والقرب، ففعلوا الطاعات، ووقعوا في المخالفات، كل ذلك من غير نية لقرب، ولا انتهاك حرمة، فهذا فناء غريب، أطلعني الله عليه بمدينة فاس، ولم أر له ذائقا، مع علمي بأن له رجالا، ولكن لم ألقهم، ولا رأيت أحدا منهم"[(١)].

وهكذا، كلما بحثنا وجدنا آثار الأئمة الأولين في انحراف اللاحقين، بسبب ما التزموه من مصطلحات صوفية، وهي أقوال بشرية ليست بوحي، فيها من النقص والعجز والانحراف، ما يفتح أبوابا تخرج عن حدود الشرع، وهذا كله بالنظر إلى كلام من وصف منهم بالاعتدال كالقشيري، الكلاباذي، الطوسي؛ إذ جاء عنهم التأكيد على تعظيم الشريعة، لكن التزامهم مبادئ الفكر الصوفي أوقعهم في مزالق فتحت بابا إلى الزندقة، مع جهدهم في كفها ومنعها، وأنى لهم ذلك؟!!.

ولو أنهم ساروا على طريق السلف، من الصحابة والتابعين ومن تبعهم، لم يتكلفوا شططا، وقد كان لقلة علمهم بأصول الشريعة أثر في كل ذلك، فلم يعرف عن أكثر أئمة الصوفية بروز في العلم، وهذا لا ريب عامل مهم وخطير في قبولهم الجمع بين أفكار التصوف وأصول الإسلام، على الرغم من تنافرهما، فمن لم يدرك حقيقة الشيء، فلن يدرك ما الذي يعارضه، وهذا بالذات كان سببا رئيسا في رواج التصوف، فإن الفكرة لا

---

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٥١٢، ٥١٣.

تروج إلا بإخلاص حامليها، وهكذا كان المتصوفة لقلة علمهم بالشريعة مخلصين تمام الإخلاص للتصوف، لما رأوا فيه ما يبعث على التزكية والتصفية، على حد قولهم.

على أن ثمة فئة من المتصوفة كانت تدرك يقينا بعد ما بين التصوف والشريعة؛ لذا لم يترددوا في التصريح بسقوط التكاليف.

- **الثالث: السكر:**

ثم إن الفاني عن شهود السوى قد يداخله السكر وغياب العقل، وحينئذ هو معذور في ترك التكاليف، قال القشيري في كلامه على مصطلح الوقت: "وقد يريدون بالوقت: ما يصادفهم من تصريف الحق لهم، دون ما يختارونه لأنفسهم. ويقولون: فلان بحكم الوقت؛ أي أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له. وهذا فيما ليس لله عليهم فيه اختيار أو اقتضاء بحق شرع، إذ التضييع لما أمرت به، وإحالة الأمر فيه على التقدير، وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير: خروج عن الدين"[(١)].

قال: "والكيس: من كان بحكم وقته، إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة"[(٢)].

فالمراتب التي ذكرها هنا ثلاثة، هي:

الأولى: الصحو، وفيه الاختيار، فالامتثال للشريعة.

الثانية: المحو، وفيه فقد الاختيار، فالاستسلام لتصريف الحق، وفيه غلبة أحكام الحقيقة.

الثالثة: من لم يكن محوا، لكنه مستسلم لتصريف الحق، فهذا ليس له عذر في تضييع الشريعة.

والكلام كما هو ظاهر: فيه الاعتذار لمن كان محواً (حالة السكر) إذا خرج عن سلطان الشريعة، بدعوى أنه تحت سلطان الحقيقة، فليس له اختيار، بل يصرفه الحق، ومثل هذا ليس مؤاخذا فيما يأتي ويذر؛ لأنه مجبور، فمن كان محواً عُذر في ترك الشريعة؛

---

(١) الرسالة ١/ ٢٠٢.

(٢) الرسالة ١/ ٢٠٣.

لأنه لا عقل له، قال القشيري: "إذا كان الغالب عليه المحو، فلا علم، ولا عقل، ولا فهم، ولا حس"[(١)].

وما يقال في الصحو والمحو يقال في البقاء والفناء، والجمع والفرق، والحضور والغيبة، والإثبات والمحو، والتجلي والستر.. إلخ. كلها تقرر أنه في حالة السكر يخضع لأحكام القدر، ولا يخضع لأحكام الشرع، وكل أئمة التصوف يقررون هذا، لكن لا يقولون بسقوط التكاليف، بل يرون أن الفاني إذا كان حال صحوه حافظا للشريعة حفظ حال محوه، ويقولون أيضا أنه يرد له عقله وقت الفرائض، ثم يعود كما كان، وبهذه الطريقة ظن هؤلاء أنهم قد منعوا استغلال هذا الباب للتحلل من الشريعة!!.

يذكر القشيري عن امرأة أبي عبد الله التروغندي[(٢)] أنها قالت: "لما كانت أيام المجاعة، والناس يموتون من الجوع، دخل أبو عبد الله التروغندي بيته، فرأى في بيته منوين حنطة، فقال: الناس يموتون من الجوع، وفي بيتي حنطة؟!!. فخولط في عقله، فما كان يفيق إلا في أوقات الصلاة، يصلي الفريضة، ثم يعود إلى حالته، فلم يزل كذلك إلى أن مات.

[قال القشيري]دلت الحكاية على أن الرجل كان محفوظا عليه آداب الشريعة عند غلبات أحكام الحقيقة، هذا هو صفة أهل الحقيقة"[(٣)].

والقصد من هذا: بيان أن الصوفية يقرون أن الفاني في حال الحقيقة (حالة السكر) معرض للخروج عن سلطان الشريعة، وهو معذور في ذلك إن حصل لذهاب عقله، وهذا هو المطلوب، حيث إن هذا المفهوم فتح باب التحلل من الشريعة بدعوى وصول هذه المرتبة (الفناء)، وكثر المدعون ذلك، حتى شاع وانتشر: أن التصوف هو الذي يقرر هذا ويدعو إليه، ومن هنا سارع الأئمة إلى نفي هذا القول عن التصوف، وأكدوا وجوب التقيد بالشريعة، بل وأكدوا بطلان حال من ادعى تحلله من الشريعة، إذا صار في مرتبة الفناء، كما تقدم في قول: السري، والبسطامي، والنوري، والروذباري، والقرمسيني عند

---

(١) الرسالة ١/ ٢٢٠.

(٢) التروغندي، هكذا كتب في (الرسالة)، أما في (طبقات الصوفية) فقد كتب "التروغبذي"، واسمه محمد بن محمد بن الحسن، من مشايخ طوس، مات بعد الخمسين وثلاثمائة. انظر: طبقات الصوفية ص٤٩٥

(٣) الرسالة ١/ ٢٢١، ما بين المعكوفتين زيادة مني.

سرد نصوصهم في اتباع الشريعة. فقد أخذ هؤلاء المتحللون الشق الأول من حال الفاني، وهو الدخول تحت سلطان الحقيقة، لكن تركوا أن الفاني محفوظ عليه آداب الشريعة.

وقد فرقت بين حالة الشهود والسكر؛ لأن الشهود لا يلزم منها فقدان العقل، كما في السكر.

السبب الثاني : القول بوحدة الوجود:

من يقول بوحدة الوجود: أن الله تعالى هو الوجود، أو أنه قد تجلى في الموجودات.

فلا ريب أنه يقول بسقوط التكاليف؛ إذ هذا نتيجة ذلك حتما، ولذا أهل وحدة الوجود هم أهل وحدة الأديان، فالوجود الواحد مانع من التفريق بين الخير والشر، والطاعة والمعصية، والحسن والقبيح، ومن ثم الثواب والعقاب، فالكل واحد، وعليه لا تجب التكاليف أصلا، إذ لم تشرع إلا بالتعدد والاختلاف.

فلو أخذنا التصوف بمعناه الدقيق، وهو: فناء الوجود، والاتحاد. فحينئذ سنقول: إن التصوف دعا صراحة إلى التحلل. وهذا أمر لا جدال فيه، وقد سموا هذا الحال تجوهرا، بمعنى أن من كمل تطهير نفسه، صار جوهرا خالصا، وبذلك لم تعد التكاليف بالنسبة لهم ذات معنى؛ لأنها فرضت لأجل تطهير النفس، فإذا طهرت لم تعد لها حاجة.

يقول ابن الجوزي: "ومنهم من داوموا على الرياضة مدة، فرأوا أنهم قد تجوهروا، فقالوا: لا نبالي الآن ما عملنا، وإنما الأوامر والنواهي للعوام، ولو تجوهروا لسقطت عنهم. قالوا: وحاصل النبوة ترجع إلى الحكمة والمصلحة، والمراد منها ضبط العوام، ولسنا من العوام، فندخل في حجر التكليف، لأنا قد تجوهرنا، وعرفنا الحكمة"[(١)].

وقد ذكر ابن حزم أن طائفة من المتصوفة كانت تقول بسقوط الشرائع وحلول المحرمات.[(٢)]

يقول ابن عربي: "فما خالف أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة.. ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف

---

(١) تلبيس إبليس ص٣١٧.

(٢) انظر: الفصل ٤/ ٢٢٦.

أنواعها[١].

وهذا الهروي يقول في منزلة (الصفاء): "ويطوي خسة التكاليف، في عزّ الأزل"[٢].

قال ابن القيم: "فوالله إن هذه اللفظة لأقبح من شوكة في العين، وحاشا التكاليف أن توصف بخسة، أو تلحقها خسة، وإنما هي قرة عين، وسرور قلب، وحياة روح"[٣].

وينقل صاحب كتاب (التجانية) عن التجاني قوله: "من حصل له النظر فينا يوم الجمعة والاثنين، يدخل الجنة بغير حساب ولا عقاب"[٤].

وللصوفية قصص في هذا المعنى: فقد نقل نيكلسون عن المثنوي أن أبا يزيد البسطامي خرج يوما إلى الحج، فلقيه القطب في الطريق، وأمره أن يعود قائلا له:

"إن الله هو ما تراه فيّ بعين قلبك؛ لأنه اختارني بيتا له، فإذا رأيتني فقد رأيته، وطفت حول الكعبة الحنفية، وإذا عبدتني فقد عبدته وسبحت له، فلا تظن أنني شيء غيره"[٥].

هنا يتداخل الحلول والاتحاد مع التحلل، فهذا القطب هو الله تعالى، قد تجلى فيه، فاتخذه بيتا يحل به، فكل عبادة تبذل له فهي لله مبذولة، وعلى ذلك فلا داعي للسفر من أجل بلوغ الكعبة للعبادة، والإله ذاته قد صار بين يدي هذا المريد للحج.!!.. وكل طاعة وعبادة وشريعة إذا أوّلت بهذا المعنى، فلا شريعة بعد ذلك. وأبو اليزيد هنا يمثل هذا الدور، ومن قبل كان يمثل دور الممتثل للشريعة، فلا تعلم: أهي ازدواجية في الشخصية الصوفية؟، أم رأي هنا، ورأي هناك، بحسب الأحوال؟، أم افتراء عليه؟!.

لو أردنا أن نرجح أنها قصص مكذوبة، فما أسهل ذلك، لكنه لن ينفع أمام الكلمات الكثيرة، والحقائق المشهورة الكثيرة الموجودة في أقوال الصوفية وكتبهم، فليست المشكلة في كلمات معدودات، بل هي مؤلفات، وسطور، وقصص، ونصوص لا تعد ولا تحصى، كلها تؤكد وترسخ ما يقال إنه ربما كان كذبا وافتراء عليهم.!!!.

---

(١) فصوص الحكم ١/ ١٦٥، ١٦٦.
(٢) منازل السائرين ص ١٠٣.
(٣) المدارج ٣/ ١٦١.
(٤) التجانية، ص٢٣٨.
(٥) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٥٧.

الاعتذار مطلوب، لكن بحدود العقل والبحث العلمي والمنطقي، أما الاعتذار والأدلة كلها تثبت، فهذا إخفاء للحقيقة، لكن مما يورث الباحث قناعة بصحة هذه المواقف والكلمات عنهم، تعرضهم للقتل والطرد والنبذ، بشهادة الصوفية أنفسهم، بسبب آراء استوحش الناس منها، فرموهم بالزندقة، فهذا القدر دليل كاف في ثبوت هذا الأقوال عن المتصوفة، ولا يمنع أن يكون بعضها قد ألصقت ببعضهم، لكن لم يلصق بهم إلا ما هو من أفكارهم.

فإذا كان القول بوحدة الوجود، وهو مذهب يقول به طائفة منهم، ويدل عليه، ويفضي إليه كل كلام المتصوفة، في شرحهم مصطلحات التصوف: مآله القول بسقوط التكاليف.

وإذا كان القول بوحدة الشهود، فيه بذور القول بسقوط التكاليف، بالنظر إلى الأشياء باعتبارها شيئا واحدا، مستحسنا، من حيث إيجاد الله وخلقه، وقيامها وبقائها به، لا بنفسها، فكل شيء يرجع إليه، فلا خق للقشيري ورجاله، وكل من أنكر عليهم، محاكمتهم إلى قواعد التصوف، كلا، فما البلية إلا منها، وما العلة إلا فيها، وإنما يحاكمون إلى قواعد الشريعة ونصوص الوحي، فتعاليم الصوفية تيسر هذا المذهب تارة، وتدعو إليه أخرى صراحة، أما نصوص الوحي وقواعد الشريعة، فقد أغلقت كل باب وذريعة، ولو دقت، إلى التفكير في التحلل أو القول به، فضلا عن فعله. فالقول بوحدة الوجود سبب أصلٌ في القول بالتحلل، والقول بوحدة الشهود داع إلى ذلك. إذن، فقد ظهر القول بالتحلل من الشريعة من رحم التصوف، من تعاليمه وأفكاره.

السبب الثالث: نظرة الصوفية إلى الجنة والنار:

ثم إن مما يتعلق بهذه القضية أن للصوفية نظرة خاصة إلى الجنة والنار، تقوم على التشنيع على من عبد لأجل الثواب والعقاب، على اعتبار أن الغاية العظمي هي العبادة من أجل محبة الذات، نقل أبو طالب المكي عن رابعة قولها:

"ما عبدت الله خوفا من النار، فأكون كالأمة السوء، إن خافت عملت، ولا حبا

للجنة، فأكون كأمة السوء، إن أعطيت عملت، ولكني عبدته حبا له وشوقا إليه"[١].

ومعلوم أن الجنة والنار موطنا الثواب والعقاب، وإذا لم يؤبه لهما، كانت النتيجة عدم النظر إلى الثواب والعقاب، ولا متعلقاتهما: الطاعة، والمعصية. فإذا لم يرج ولم يخف، انتفى الحامل على تعظيم حدود الدين، فالمحبة وحدها، من غير رجاء وخوف، لا تحمل على تعظيم الشريعة وصاحبها، بل تحمل على الرعونة، والدخول في معاني العشق، كما حصل مع الصوفية، فيقع الاستخفاف بالحكم الشرعي، وعدم الامتثال له من ثم.

وبهذا فإن أفكار التصوف لا تتلاءم مع التزام شعائر الإسلام، بل تعارضها في أصولها، وإذا كان التصوف لا يمنع من قيام المتصوف بأداء الأركان الخمسة، فإنه كذلك لا يراه أمرا لازما.

* * *

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٤-٦٦.

المبحث الثالث

الأنس

أولا : معنى الأنس عند الصوفية وأدلته.

ثانيا : الأسباب الحقيقية لمعاني الأنس الصوفي.

ثالثا : الأنس بين الشريعة والتصوف.

أولا : معنى الأنس عند الصوفية وأدلته.

في كلام أهل العربية: الأنس عكس التوحش، يقال: أنس بالشيء، إذا لم يستوحش منه[١]. أما التدلل فهو البسط، وتدلل أي انبسط.[٢]

فالمعانيان غير متطابقين، فالتدلل أنس وزيادة انبساط، وما يؤديه الأنس من معنى ليس الذي يؤديه التدلل، فالتدلل يتضمن الأنس، لكن الأنس لا يتضمن التدلل، ولا يلزمه.

وحق مصطلح الأنس أن يستبدل به التدلل، فهو المعنى الأليق بمراد الصوفية، لكن جرينا على طريقتهم، فذكرنا ما ذكروه، فجعلوه عنوانا يحدد شكل العلاقة بين الصوفي والحق. وأما المعاني التي طرقها الصوفية تحت هذا المصطلح، فهي ما يلي:

١- ارتفاع الحشمة، مع وجود الهيبة.

٢- غلبة الرجاء على الخوف، والعلم بأن الله يحبه.

٣- البسط من المحب إلى المحبوب، والفرح به، والاشتغال به عن غيره.

٤- اجتراء المستأنس بسؤال ما ليس له، وبكلام يخرج عن حدود الأدب مع الله تعالى، قد يكون كفرا في ظاهره، أو في حق غيره، لكنه منه ليس بكفر.

٥- الإقسام على الله، وسؤاله بجاهه عنده، فهو يعلم إذن أن له جاها عند الله.

٦- أن له المجالسة، والمحادثة، والتملق، وله كذلك المجادلة.

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ١/ ١٤٥.
(٢) انظر: لسان العرب ٤/ ٣٩٣.

٧- غائب عن رؤية الأغيار (فاني).

٨- مستوحش من محبوبه (ضد معنى الإنس).

وهذا طرف من أقوالهم في حقيقة هذا المصطلح:

- قال الكلاباذي: "قولهم في الأنس: سئل الجنيد عن الأنس ما هو؟.

- فقال: الأنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة.

- معنى ارتفاع الحشمة: أن يكون الرجاء أغلب عليه من الخوف.

- وسئل ذو النون عن الأنس، فقال: هو انبساط المحب إلى المحبوب.

- معناه ما قال الخليل عليه السلام: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ (سورة البقرة/ ٢٦٠) ، وما قال الكليم عليه السلام: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ (سورة الأعراف/ ١٤٣) ، وقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ (سورة الأعراف/ ١٤٣) ، شبه العذر؛ أي لا تطيق.

- وسئل إبراهيم المارستاني [(١)] عن الأنس، فقال: هو فرح القلب بالمحبوب.

- وسئل الشبلي عن الأنس فقال: هو وحشتك منه.

- وقال ذو النون: أدنى مقام الأنس أن يلقى في النار، فلا يغيبه ذلك عن أنسه به.

- وقال بعضهم: الأنس هو: أن يستأنس بالأذكار، فيغيب عن رؤية الأغيار" [(٢)].

- وقال السلمي: "ثم يدخل مقام الانبساط والمجادلة، وذلك مقام الخليل صلوات الله وسلامه عليه حين قال: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٤﴾﴾ (هود)، وكما قال النبي ﷺ: (عجبت من مجادلة العبد بربه) [(٣)]، فإن الخليل يجادل إشفاقا على الخلق، والعبد يجادل إشفاقا على نفسه" [(٤)].

- وقال أبو طالب المكي: "وفي مقام الأنس يكون التملق والمناجاة، ومعه تكون

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد، بغدادي، من شيوخ الصوفية، كان مواخيا للجنيد. انظر: إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب الرحمن ٤/ ٧٧

(٢) التعرف ص١٢٤، ١٢٥.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الأهوال، ٤/ ٦٤٤، وقال: "حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه"، وهو بلفظ (ربه)، وليس كما جاء في كتاب السلمي (بربه).

(٤) تسعة كتب في أصول التصوف والزهد ص١٦٢.

المحادثة والمجالسة، ومعنى من البسط، ولا يحب الله تعالى هذا النوع من الإدلال إلا ممن أقامه مقام الأنس، ولا يحسن ذلك إلا منهم" [(١)].

ونقل عن الجنيد قوله: "في هذا المقام يعلم العبد أن الله عز وجل يحبه، ويقول العبد: بحقي عليك، وبجاهي عندك، ويقول بحبك لي، وهؤلاء هم المدلون على الله تبارك وتعالى، والمستأنسون بالله، وهم جلساء الله، قد رفع الحشمة بينه وبينهم، وزالت الوحشة بينهم وبينه، فهم يتكلمون بأشياء هي عند العامة كفر بالله، لما قد علموا أن الله يحبهم، وأن لهم عند الله جاها ومنزلة" [(٢)].

- في المعنى نفسه يقول الغزالي: "بيان معنى الانبساط والإدلال الذي تثمره غلبة الأنس: اعلم أن الأنس إذا دام وغلب واستحكم، ولم يشوشه قلق الشوق، ولم ينغصه خوف التغير والحجاب، فإنه يثمر نوعا من الانبساط في: الأقوال، والأفعال، والمناجاة مع الله تعالى، وقد يكون منكر الصورة، لما فيه من الجرأة وقلة الهيبة، ولكنه محتمل ممن أقيم في مقام الأنس، ومن لم يقم في ذلك المقام، ويتشبه بهم في الفعل والكلام هلك به، وأشرف على الكفر... فهذا وأمثاله يجري لذوي الأنس، وليس لغيرهم أن يتشبه بهم، قال الجنيد: أهل الأنس يقولون في كلامهم ومناجاتهم، في خلواتهم، أشياء هي كفر عند العامة؛ وقال مرة: لو سمعها العموم لكفروهم، وهم يجدون المزيد في أحوالهم بذلك، وذلك يحتمل منهم ويليق بهم؛.. ولا تستبعدون رضاه عن العبد بما يغضب به على غيره، مهما اختلف مقامهما، ففي القرآن تنبيهات على هذه المعاني، لو فطنت وتنبهت .." [(٣)].

- ويضرب أبو طالب أمثلة فيقول: "نحو قول موسى عليه السلام في مقام الأنس: يا رب! لي ما ليس لك. قال: وما هو؟، قال: لي مثلك، وليس لك مثل نفسك؛ قال: صدقت.

وفوق هذا من البسط ما أخبر الله تعالى أنه قال مواجها للجليل العظيم: ﴿إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴿٣٣﴾﴾ (سورة القصص)، وأعظم من هذا

(١) قوت القلوب ٢/ ٧٤.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٨٩.

(٣) الإحياء ٤/ ٣٥٩، ٣٦٠.

قوله: ﴿ ٱذۡهَبۡ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿١٧﴾ ﴾ (سورة النازعات)، فقال مجيبا له: ﴿ فَأَرۡسِلۡ إِلَىٰ هَٰرُونَ ﴿١٣﴾ وَلَهُمۡ عَلَيَّ ذَنۢبٞ ﴾ (سورة الشعراء)، ومثله قوله: ﴿ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿١٢﴾ وَيَضِيقُ صَدۡرِي ﴾ (سورة الشعراء). فحسن هذا منه؛ لأنه أقامه مقام البسط بين يديه والأنس به؛ ولأن مكانه لديه مكان محبوب، فأدل به عليه، فحمله ذلك، وهذا من غير موسى في غير هذا المقام من سوء الأدب بين يدي المرسل، ولم يحتمل ليونس عليه السلام خاطرا من هذا القول، لما أقيم مقام القبض والخوف، حتى عوقب بالسجن في بطن الحوت [1]".

ومما ذكره أبو طالب من الأمثلة في هذا المعنى: أن الله تعالى اجتبى آدم عليه السلام وقربه، وإبليس طرده ولعنه.

وأن الله تعالى عاتب رسوله ﷺ في إعراضه عن عبد، وإقباله على عبد.

وأمره بالإقبال على طائفة: قال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٥٤﴾ ﴾ (سورة الأنعام). والإعراض عن قوم: قال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيۡرِهِۦۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَلَا تَقۡعُدۡ بَعۡدَ ٱلذِّكۡرَىٰ مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾ (سورة الأنعام) [2].

– وقال الغزالي: "ومثاله مناجاة برخ الأسود [3]، الذي أمر الله تعالى كليمه موسى عليه السلام أن يسأله، ليستسقي لبني اسرائيل، بعد أن قحطوا سبع سنين ...فخرج فقال في كلامه: ما هذا من فعالك، ولا هذا من حلمك، وما الذي بدا لك؟!. أنقصت عليك عيونك؟. أم عاندت الرياح عن طاعتك؟، أم نفد ما عندك؟، أم اشتد غضبك على المذنبين؟. ألست كنت غفارا قبل خلق الخطائين؟. خلقت الرحمة وأمرت بالعطف، أم ترينا أنك ممتنع، أم تخشى الفوت فتعجل بالعقوبة؟!.

(١) قوت القلوب ٢/ ٧٤.
(٢) انظر: قوت القلوب ٢/ ٧٤-٧٦
(٣) لم أجد له ترجمة.

قال: فما برح برخ فاستقبله موسى عليه السلام فقال: كيف رأيت حين خاصمت ربي كيف أنصفني؟، فهم موسى به، فأوحى الله تعالى إليه: إن برخا يضحكني كل يوم ثلاث مرات" [1].

فهذه التفرقة بين الفريقين علتها أن فريقا أقيم مقام الأنس، فله أحكامه دون الآخر. ومن أدلتهم كذلك أدلة جواز الإقسام على الله تعالى:

يقول الطوسي فيه: "والصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال: (رب أشعث أغبر ذي طمرين، لو أقسم على الله لأبره، وإن البراء بن مالك منهم) [2]، ولا يكون في الكرامات شيء أتم من أن يقسم العبد على الله تعالى، فيبر قسمه، وقد قال الله عز وجل: ﴿ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ ﴾ (سورة غافر/ ٦٠)، ولم يقل شيء دون شيء" [3].

بعض الصوفية استعمل مصطلح (الانبساط) في هذا المعنى، كما صنع الهروى في المنازل.

قال: "باب الانبساط: قال الله تعالى حاكيا عن كليمه عليه السلام: قال تعالى: ﴿ أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآۖ إِنۡ هِيَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ ﴾ (سورة الأعراف/ ١٥٥)، الانبساط: إرسال السجية، والتحاشي من وحشة، وهو السير مع الجبلة، وهو على ثلاث درجات:

- الدرجة الأولى: الانبساط مع الخلق، وهو أن لا تعتزلهم ضنا على نفسك، أو شحا على حظك، وتسترسل لهم من فضلك وتسعهم بخلقك، وتدعهم يطؤونك، والعلم قائم، وشهود المعنى دائم.

- الدرجة الثانية: الانبساط مع الحق، وهو أن لا يحبسك خوف، ولا يحجبك رجاء، ولا يحول بينك وبينه آدم ولا حواء.

- الدرجة الثالثة: الانبساط في الانطواء عن الانبساط، وهو رحب الهمة لانطواء

(١) الإحياء ٢/ ٣٥٩، والقصة وردت في فيض القدير شرح الجامع الصغير١/ ٨٣، منسوبة إلى بعض الكتب الإلهية.
(٢) الأثر أصله في مسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: فضل الضعفاء والخاملين ٤/ ٢٠٢٤.
(٣) اللمع ص٣٩٧.

انبساط العبد في بسط الحق جل جلاله". [(١)]

إذن المصطلحات المستعملة في هذا المعنى ثلاثة هي: الأنس، التدلل، الانبساط. وأدلتهم فيها إما نصوص شرعية، أو قصص عن بني إسرائيل، ويمكن تحديدها فيما يلي:

١- مواقف الأنبياء، كالخليل والكليم، مع ربهم تعالى، في سؤاله، وجداله.

٢- عتاب الله تعالى نبيه صلى الله عليه في إقباله على عبد، وإعراضه عن آخر.

٣- أمره تعالى نبيه ﷺ بالإقبال على قوم، والإعراض عن قوم.

٤- نصوص الإقسام على الله تعالى.

٥- قصص عن بني إسرائيل.

ويلاحظ هنا أن الأدلة الشرعية هي الغالبة، فقد وجدوا في نصوص الأنبياء خاصة، مادة جيدة يستدل بها لمقام الأنس.

ثانيا - الأسباب الحقيقية لمعاني الأنس الصوفي:

لمقام الأنس أسباب، في نظر الصوفية، تبيح لأهله ما فيه اجتراء على عظمة الخالق، يعلل الصوفية ذلك: بأن شدة الحب يذهب العقل، ومن ذهب عقله لم يؤاخذ.

يقول ابن عربي:"المحب لله كل ما أعطاه إدلال الحب وصدق المودة، من خلل في ظاهر الأمر، لا يؤاخذ به المحب، فإن ذلك حكم الحب، والحب مزيل للعقل، وما يؤاخذ الله إلا العقلاء، لا المحبين، فإنهم في أسره، وتحت حكم سلطان الحب.. المحب غير مطلوب بالآداب، وإنما يطلب بالأدب من كان له عقل، وصاحب الحب ولهان مدله العقل، لا تدبير له، فهو غير مؤاخذ في كل ما يصدر عنه". [(٢)]

ولهم جواب آخر: أن صدق المحبة ترفع الكلفة، قال القشيري: "قال الجنيد: إذا صحت المحبة، سقطت شروط الأدب.

وفي معناه قال الأستاذ أبو علي الدقاق: إذا صفت المودة بين قوم ودام ودادهم سمج الثناء وكان يقول: لا ترى أبا شفيقا يبجل ابنه في الخطاب، والناس يتكلفون في

(١) منازل السائرين ٦٢، ٦٣، وقد شرح ابن القيم هذه المنزلة تحت اسم: (منزلة البسط)، وليس (الانبساط).

(٢) الفتوحات المكية ٢/٣٥٨-٣٦٠.

مخاطبته، والأب يقول: يا فلان". [(١)]

وحقيقة الأمر أن لذلك أسبابا ثلاثة:

أولها : العشق الإلهي:

التصوف يجعل المحبة أساس العلاقة بين العبد وبين الخالق، وهو أمر في ظاهره جميل وموافق للشرع، حيث يقول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ (سورة البقرة/ ١٦٥)

لكن الصوفية، كما هي عادتهم، لا يلتزمون حدود المصطلحات الشرعية، بل يزيدون عليها زيادة تتعدى بها الحدود، فقد جعلوا غاية المحبة الفناء، فيفنى عن نفسه، ويبقى بالله تعالى، وكان من معنى ذلك العشق، وهو من أعلى درجات المحبة، فكثر كلامهم في العشق، روى الطوسي عن النوري قوله: "أنا أعشق الله، وهو يعشقني". [(٢)]

وينقل ابن الجوزي عن الغزالي قوله: "من أحب الله وعشقه..". [(٣)]

ولهم في هذا المعنى أشعار، منها ما رواه السلمي عن ذي النون، قال:

أموت وما ماتت إليك صبابتي	ولاقُضيت من صدق حبك أوطاري
تحمل قلبي فيك ما لا أبثه	وإن طال سقمي فيك أو طال إضراري [(٤)]

لما استعمل الصوفية مصطلح العشق للدلالة على حبهم لله تعالى: طبقوا معناه في حق الله تعالى، فنزلوا معاني عشق المخلوق على محبة الخالق، فقالوا فيه الأشعار والكلمات التي قيلت في عشق المحبوب، وفيها الكثير من زوال الحشمة والهيبة، تماما كما ذكروا في تعريف الأنس، كذلك خاطبوا الله تعالى كما يخاطب المعشوق، من غير تعظيم، ولما كان الأمر منكرا، تعللوا بأن من أقيم في مقام الأنس، جاز له أن يقول ويفعل ما لا يجوز لغيره، فعلقوا بمقام الأنس أحكاما تتلاءم مع ما تلبسوا به، ولو لم تكن من أحكامه، فخرجوا بالأنس من معناه إلى معنى التدلل، الذي هو الانبساط وزوال الحشمة والهيبة والتعظيم.

(١) الرسالة ٢/٦١٦.

(٢) اللمع ص٤٩٢.

(٣) تلبيس إبليس ص٢٤٦.. وانظر: الإحياء ٤/٣٦٧.

(٤) طبقات الصوفية ص٢١.

ثانيها– اعتقاد الاصطفاء، وأمن العاقبة:

ذلك أن مما ذكره أئمة الصوفية من مسائل في الولي مسألتان:

الأولى: هل يجوز أن يعلم الولي أنه ولي؟.

الثانية : هل يجوز أن يعلم أنه مأمون العاقبة؟.

وكان جوابهم بالإيجاب عن كلا المسألتين، فالنتيجة: إن عرف أنه ولي، وأمن العاقبة، وجمع إلى ذلك اعتقاد العشق، فإنه يمكن حينئذ أن يتولد من ذلك الإدلال، قال القشيري: "واختلف أهل الحق في الولي: هل يجوز أن يعلم أنه ولي؟، أم لا؟. فكان الإمام أبو بكر بن فورك رحمه الله يقول: لا يجوز ذلك، لأنه يسلبه الخوف؛ ويوجب له الأمن؛ وكان الأستاذ أبو علي الدقاق رحمه الله يقول بجوازه، وهو الذي نؤثره ونقول به".[1]

ويقول: "ويجوز أن يكون من جملة كرامات الولي أن يعلم أنه مأمون العاقبة، وأنه لا تتغير عاقبته".[2]

ومن هنا تجد في كلامهم ما يفهم أنهم يعتقدون أن الله تعالى أقامهم في هذا المقام، فقد حرص الصوفية على إظهار أنسهم بالله تعالى، بالمعنى الصوفي، ولعل بعضهم كان صادق الشعور، لكنه بالتأكيد لم يكن في شعوره متبعا السنة، فمما جاء عنهم ما ذكره الطوسي: أن الشبلي كان في مسجد في شهر رمضان، وهو يصلي خلف إمام له، فقرأ الإمام الآية: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ (سورة الإسراء/ ٨٦)، فزعق زعقة، ثم قال: "بمثل هذا تخاطب الأحباب؟!".[3]

ونقل عن النوري أنه قال مرة: "كنت البارحة في بيتي مع الله".[4]

وذكر القشيري أن عين أحد الصوفية هاجت، فعزم على أن لا يعالجها حتى تبرأ، فرأى في المنام كأن قائلا يقول: "لو كان هذا العزم على أهل النار كلهم، لأخرجناهم من

(١) الرسالة ٢/ ٦٦٢.
(٢) الرسالة ٢/ ٦٦٦.
(٣) اللمع ص٣٥٥، الرسالة ٢/ ٦٥٢، ٦٥١.
(٤) اللمع ص٣٩٢، وانظر مناجاة الجنيد ص٤٢٦.

النار".[1]

يقول نيكلسون: "وقد ادعى رجال التصوف منذ بدء أمرهم الحظوة عند الله، واستمداد السلطان منه، هذا معروف الكرخي يقول لمحدثه: "أقسم على الله بي" وهذا ذو النون المصري يصرح بأن طاعة المريد لأستاذه أولى به من طاعته لربه".[2]

ثالثها: أن الأنس نتيجة مباشرة للقول بأن (الإنسان الكامل) له أسماء الله وصفاته، فإن من بلغ مرتبة الإلهية صار له من الأحكام ما ليس لغيره ممن لم يبلغ، فما به من شبه بالإله في الصورة والقدرة: يبيح له من التدلل بالأقوال والأفعال ما لا يباح لغيره، وقد باح الهروي بهذا المعنى في هذا المقام، كما تقدم في كلامه عن البسط، الذي هو في معنى الأنس، قال:

"الدرجة الثانية: الانبساط مع الحق، وهو أن لا يحبسك خوف، ولا يحجبك رجاء، ولا يحول بينك وبينه آدم ولا حواء.

الدرجة الثالثة – الانبساط في الانطواء عن الانبساط، وهو رحب الهمة لانطواء انبساط العبد في بسط الحق جل جلاله".[3]

قال العفيف التلمساني شارحا قوله: "فإذا حضر الانبساط زال الخوف والتجنب، وحقيقته بالنسبة إلى أهل هذه الطريقة هو: أن الانبساط لا يكون إلا للعارفين وأهل التجليات..وهذا الانطواء هو: أن لا يرى العبد لنفسه بسطا ولا قبضا، ملاحظة لكون الحق تعالى هو الباسط من غير واسطة، فتضيع صفة العبد في صفة الحق جل جلاله من باب توحيد الأفعال".[4]

فالدرجة الثالثة من المنازل هي الفناء، فهو بذلك إذن يفسر مقام الانبساط بالفناء، وفيه يفنى الإنسان عن نفسه صفاته ونفسه، ويبقى بصفاته الله وذاته، وقد عرفنا أن الهروي من القائلين بالحلول الخاص، كما شهد بذلك عليه الإمام ابن تيمية، وعلى ذلك

(١) الرسالة ٢/ ٧٢٦.
(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٩.
(٣) منازل السائرين ص٦٣.
(٤) شرح التلمساني على منازل السائرين ص٢٧٥، ٢٧٦.

فما يكون منه من تدلل، فلأجل بلوغه مرتبة يشعر فيها أنه هو والله تعالى شيء واحد.

وقبل أن نختم نذكر بما قاله الطوسي، في كتابه: (اللمع)، تحت: باب في ذكر من غلط في الأنس والبسط وترك الخشية، قال:"وطبقة أشاروا إلى القرب والأنس، وتوهموا أن بينهم وبين الله عز وجل حال من القرب والدنو، فأحشمهم عند ذلك التوهم، الرجوع والالتفات إلى الآداب التي كانوا يراعونها، والحدود التي كانوا يحفظونها قبل ذلك، فانبسطوا إلى ما كانوا محتشمين، وأنسوا بأشياء كانوا عنها مستوحشين من قبل ذلك، وتوهموا أن ذلك قربهم ودنوهم.

وقد غلطوا في ذلك وهلكوا؛ لأن الآداب والأحوال والمقامات: خِلَعٌ من الله تعالى على عباده وكرامة لهم. وهم مستوجبون الزيادة، إذا صدقوا في قصودهم، فمتى ما تركهم وخلّاهم عن توفيقه وعنايته بهم، حتى جاوزوا الحدود، وخالفوا ما أمروا به: قد نكصوا على أعقابهم، وسلبوا الخلع التي أكرموا بها من الطاعات، وقد طردوا من الباب، وصارت سمتهم سمة المطرودين، وهم عندهم أنهم من المقبولين، وكلما توهموا أن الذي هم عليه قرب ودنو، ازدادوا من الله سحقا وبعدا.

وهكذا كما حكي عن ذي النون رحمه الله، أنه قال: ينبغي للعارف أن لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطنا من العلم ينقض عليه ظاهرا من الحكم، ولا تحمله كثرة الكرامة من الله تعالى على هتك أستار محارم الله تعالى."[1]

وما قاله كلام سديد، وهو يخالف ما سبق تقريره من كلام المتصوفة، غير أن المهم: أن الطوسي يقر ويعترف بوجود هذا الاتجاه في فهم الأنس بين المتصوفة، وهذا هو المطلوب. فإن إنكاره هذه المعاني الغالية، هو في سياق إنكاره لكل ما طعن به التصوف والمتصوفة، ليس بشيء جديد عليه، قد صنع مثله في مسائل كثيرة.

وهذا الإنكار وحده غير كاف في نقض هذه التهمة، فإن مقابله كافة التقريرات السابقة، الصادرة من أئمة التصوف، ليس من ناس مغمورين لا يعرفون، فإنهم كانوا ينظرون ويؤصلون لمعنى الأنس الصوفي، المتحلل من كل احتشام، ويضربون أمثلة على ذلك، فإذا جاء الطوسي واستدل على عكس ذلك، فإن غاية ما يمكن أن يستنتج هنا: أن

(١) منازل السائرين ص٦٣.

من المتصوفة من لا يقبل مثل هذا، ويراه خروجا عن الشريعة. ولا يمكن بحال أن يفهم منه: أن كافة المتصوفة بريئون من ذلك، ولا أن التصوف بريء.

- أما أن كافة المتصوفة غير بريئين؛ فلأجل النقول السابقة عنهم، وهي كثيرة، وثابتة.

- وأما أن التصوف غير بريء؛ فلأجل أن هذا المفهوم للأنس ليس بغريب على هدف وغاية التصوف، القاضية بأن العبد يفني في الرب.

ثالثا – الأنس بين الشريعة والتصوف:

المسألة لها أصل شرعي لاشك، هو مقتضى تميز مراتب الناس في العبودية والاصطفاء والولاية، فليس من قرب من ربه كمن بعد، وقد قال الله تعالى لأهل بدر: (اعملوا ما شئتم، قد غفرت لكم)[1]، لكن ليست كما صورها الصوفية، وما ساقوه من أدلة وأخبار، فبعضها صحيحة في نفسها، لكنها لا تدل على ما ذهبوا إليه، إضافة إلى خطئهم في طريقة الاستدلال، وبيان بطلان استدلالهم بالنصوص من وجوه:

الأول – أنهم جعلوا التدلل مسوغا للوقوع فيما يعده العامة كفرا، والعامة عندهم كل من ليس صوفيا، ولو كان فقيها مفسرا محدثا، لكن ليس في سؤال الأنبياء لله تعالى شيء مما هو كفر، حاشا الأنبياء أن يقعوا في شيء من ذلك، والله تعالى يقول عنهم: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۚ وَلَوۡ أَشۡرَكُواْ لَحَبِطَ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ

(١) روى البخاري بسنده عن علي رضي الله عنه قال: (بعثني رسول الله أنا والزبير والمقداد بن الأسود، قال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها ظعينة، ومعها كتاب، فخذوه منها؛ فانطلقنا تعادى بنا خيلنا، حتى انتهينا إلى الروضة، فإذا نحن بالظعينة، فقلنا: أخرجي الكتاب؛ فقالت: ما معي من كتاب؛ فقلنا: لتخرجن الكتاب، أو لنلقين الثياب، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله ﷺ فإذا فيه: من حاطب بن أبي بلتعة، إلى أناس من المشركين من أهل مكة، يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا حاطب! ما هذا؟؛ قال: يا رسول الله! لا تعجل علي، إني كنت امرأ ملصقا في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة، يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم، أن أتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتي، وما فعلت كفرا ولا ارتدادا، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام؛ فقال رسول الله ﷺ: لقد صدقكم؛ قال عمر: يا رسول الله! دعني أضرب عنق هذا المنافق؛ قال: إنه قد شهد بدرا، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم)أخرجه في كتاب الجهاد والسير، باب: الجاسوس وقول الله تعالى: {لاتتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) ٣/ ١٠٩٥

يَعْمَلُونَ ﴿٨٨﴾ (سورة الأنعام)، وإذا كان كذلك لم يصح استدلالهم بأحوال الأنبياء على دعواهم، لعدم التطابق.

الثاني – ليس في سؤال الأنبياء ربهم زوال الحشمة والتعظيم، كلا، ولو زعم الصوفية ذلك، بل فيه السؤال بالإلحاح، وتعبد لله تعالى، وليس في حظ النفس، بل لحظ الدين. فأين زوال الحشمة والهيبة في سؤال إبراهيم عليه السلام: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾ (سورة البقرة/ ٢٦٠)، وهو الذي ما سأله إلا ليطمئن قلبه بالإيمان، وليس انبساطا وتدللا.

وأين ذلك في سؤال موسى عليه السلام: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (سورة الأعراف/ ١٤٣)؟. وغيرها من النصوص التي احتجوا بها، بل فيها التضرع والتذلل، وعلامة ذلك ما تقدموا بين يدي سؤالهم من اعتذار ونداء بيارب.

وما استدل به الهروي من قوله تعالى: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ (سورة الأعراف/ ١٥٥)، فليس فيه دلالة على مطلوبهم، وقد رد عليه التلمساني، مع كونه منهم، فقال: "ظاهر الآية يقتضي انبساط الكليم عليه السلام في قوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ الآية، ومتى حمل لفظ الفتنة على الاختبار، لم يبق له ما يدل على الانبساط؛ لأن المعنى يعود إلى أنه يقول: إن هي إلا اختبارك لعبيدك، تضل بذلك من تشاء؛ أي تظهر بذلك الاختبار ضلال من تشاء، فيكون فيه من المجاز التغير[1] بقوله: {تضل}، أي تظهر الضلال، وذلك جائز"[2].

وقال ابن القيم: "والمعنى: أن هذه الفتنة اختبار منك لعبدك، وامتحان، تضل بها من تشاء، وتهدي من تشاء، فأي تعلق لهذا بالانبساط؟، وهل هذا إلا توحيد، وشهود للحكمة، وسؤال للعصمة، والمغفرة؟"[3].

الثالث – قصة اجتباء آدم، وطرد إبليس، ليس فيها دلالة على المطلوب: فإن آدم عليه السلام إنما اجتباه ربه بعد توبته، قال تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ

(١) كذا في الكتاب، وقد يكون الصواب: "التعبير".
(٢) شرح التلمساني على منازل السائرين ص٢٧٣.
(٣) مدارج السالكين ٢/ ٣٦٩.

لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾ (سورة الأعراف).

أما إبليس فلم يتب، بل عاند وأبى، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾ (سورة البقرة). فلا وجه لادّعاء أن الله تعالى إنما تجاوز عن آدم عليه السلام، لنزوله مقام الأنس، ولم يتجاوز عن إبليس؛ لأنه لم ينزل ذلك المقام، فمسألة آدم وإبليس تدور حول التوبة، تاب الأول فتاب عليه، دون الثاني الذي لم يتب، فالمقارنة بالنظر إلى مقام الأنس باطلة.

ومثل ذلك إقباله على عبد، وإعراضه عن عبد، والمقصود بذلك ما جاء في سورة عبس، حيث أقبل على بعض كفار قريش، طمعا في إسلامهم، وأعرض عن الأعمى لما كان مسلما، فهذا ليس له علاقة بالأنس، إنما العتاب لأجل أن هذا مسلم وهذا كافر، ولو كان السبب لأجل أن الأعمى أقيم في مقام الأنس، والآخر لم يكن كذلك، لكان معناه أن الإسلام والأنس في مرتبة واحدة، فيكون كل مسلم مستأنس، وهم لا يقولون كذلك.

إنما يقولون: الأنس منزلة الخواص؛ إذن ليس كل مسلم مستأنس، وأما الكفار فليس فيهم مستأنسون أصلا، ولما كان أحدهما مسلما، والآخر كافرا، دل على أن العتاب لأجل الإسلام، ولو كان لأجل الأنس، لوجب أن يكون كلاهما مسلمين، فأحدهما مستأنس والآخر ليس كذلك، والحال أنه ليس كذلك.

الرابع – العمل الصالح العظيم سبب التفريق بين هذا وذاك في المقامات: وهذا كحال حاطب بن أبي بلتعة، لما أفشى سر المسلمين، فلو غيره صنع ذلك لعوقب، لكنه تجاوز عنه، ليس لأنه أقيم مقام الأنس، بل لأنه سبق بعمل صالح كبير وعظيم، غمر تلك الزلة. وهذا مثل موسى عليه السلام لما رمى الألواح وفيها كلام الله تعالى، ما عاقبه الله تعالى، لعظيم جهاده مع بني إسرائيل، واحتماله سوء أخلاقهم، ونكثهم العهود، وهو مع ذلك صابر عليهم. وهذا بخلاف يونس عليه السلام الذي لم يصبر على دعوة قومه، وعاجلهم فذهب مغاضبا داعيا عليهم، فحبسه في بطن الحوت؛ لأنه يكن له من العمل والجهاد مثل ما لموسى عليه السلام. وهذا هو السبب.

فالسبب في التفريق هو عظيم السابقة من العمل الصالح، وليس القيام في مقام الأنس.

والفرق أن السبق بالفضل بالعمل الصالح، له حد يقف عنده العذر والاستحسان.

فلو كفر أو أشرك لحبط ما سبق منه من عمل صالح، أما من أقيم في مقام الأنس فلا يزول عن مقامه، ولو أتى بما هو في نظر الناس كفرا. هكذا هو في نظر الصوفية!!.

ولما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (دعني يا رسول الله! أضرب عنق هذا المنافق) أجابه عليه الصلاة والسلام فقال: (وما يدريك يا عمر، لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم قد غفرت لكم)، فهذا النص فيه أمران:

الأول : أن حاطب رضي الله عنه أذنب ذنبا عظيما.

الثاني : أن الله غفر له بشهوده بدرا: ذنبه ذاك.

وفي الغفران دليل على أن ذنبه، في خاصة نفسه، بعد أن تبين حاله ومقصده بالسؤال والاستفسار ؟، لم يكن كفرا أكبر، بل كبيرة؛ إذ لو كان كفرا أكبر لم ينفعه شهود بدر، ودليل هذا: أن الله تعالى قال في حق نبيه ﷺ: ﴿ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٦٥) ﴾(سورة الزمر)، فقد قيل له هذا، وقد شهد بدرا، وهو أعظم منزلة ودرجة من حاطب، فدل هذا على أن شهود بدر يغفر الذنوب، لكن ما دون الشرك الأكبر، وعلى ذلك: فلو كان ذنب حاطببعد أن تبين حاله ومقصده كفرا أكبر، لما نفعه شهوده بدرا، دع عنك أن يكون غافرا له.

وإذا كان كذلك بطل الاستدلال بهذا الأثر على أن لمن كان في مقام الأنس أن يقول ويفعل ما شاء مما يعده العامة كفرا، فلا يؤاخذ بذلك لمنزلته.

فالأثر عكس هذا المعنى تماما، بل يؤاخذ لو ارتكب ذنبا كبيرا يغمر تلك الحسنة العظيمة، مثل الشرك أو الكفر أو النفاق الأكبر، كما يؤاخذ الأنبياء، مع أن لهم القربى والدرجة.

الخامس – الإقسام على الله تعالى: الإقسام على الله للمصطفين من العباد، وليس فيه زوال الحشمة والتعظيم، بل غاية ما فيه الإصرار بالدعاء، والجزم به، وتوكيده بالإقسام ثقة بالله، في سبيله ولنصرة دينه، وليس فيه حظ النفس، ولا زوال الأدب، وأين الإقسام على الله مما ذكروه من المجالسة، والانبساط؟!.

فمن أقيم مقام القرب من الله تعالى والاصطفاء، فله شيء من الفضل يختص به، من ذلك:

١- يتسامح معه بقدر ما سبق من الفضل.

٢- له من القربى والبر ما لا يزيل الأدب، بل يزيده، فالقرب يورث زيادة التعظيم.

٣- إن وقع في شيء من الباطل يفوق عمله الصالح، لم ينفعه شيء، كمن أشرك.

هذا هو العدل، فلا إفراط ولا تفريط، فالله فضل بعض خلقه على بعض، ورفع بعضهم على بعض درجات، لكن كل ذلك بحدود معلومة عقلا وشرعا، فإثبات الفضل والدرجة لهم في حدود ما أعطوه قيام بالميزان الذي أنزله الله تعالى على عباده ليحكموا بالقسط.

أخيرا: نذكر كلمة لابن القيم يوضح فيها الفرق بين الأنس الشرعي والصوفي فيقول: نعم ههنا مقام اشتباه وفرق، وهو أن المحب الصادق لا بد أن يقارنه أحيانا فرح بمحبوبه، ويشتد فرحه به، ويرى مواقع لطفه به، وبره به، وإحسانه إليه، وحسن دفاعه عنه، والتلطف في إيصاله المنافع والمسار والمبارّ إليه بكل طريق، ودفع المضار والمكاره عنه بكل طريق، وكلما فتش عن ذلك اطلع منه على أمور عجيبة، لا يقف وهمه ومقتبسه لها على غاية، بل ما خفي عنه منها أعظم، فيداخله من شهود هذه الحالة نوع إدلال وانبساط، وشهود نفسه في منزلة المراد المحبوب، ولا يسلم من آفات ذلك إلا خواص العارفين، وصاحب هذا المقام نهايته أن يكون معذورا، وما يبدو منه من أحكامه بالشطحات أليق منه بأحكام العبودية، ولم يكن لأحد من البشر في منزلة القرب والكرامة والحظوة والجاه ما لرسول الله صلى الله عليه وسلم من ربه تبارك وتعالى، فكان أشد الخلق لله خشية وتعظيما وإجلالا، وحاله كلها مع الله تشهد بتكميل العبودية، وأين درجة الانبساط من المخلوق من التراب، إلى الانبساط مع رب الأرباب؟.

نعم لا ينكر فرح القلب بالرب تعالى وسروره به، وابتهاجه وقرة عينه ونعيمه بحبه، والشوق إلى لقائه إلا كثيف الحجاب ،حجري الطباع، فلا بهذا الميعان، ولا بذاك الجمود والقسوة، وبهذا ومثله طرق المتأخرون من القوم السبيل إليهم، وفتحوا للمقالة فيهم بابا،

فالعبد الخائف الوجل، المشفق الذليل بين يدي الله عز وجل، المنكس الرأس بين يديه، الذي لا يرضى لربه شيئا من عمله، هو أحوج شيء إلى عفوه ورحمته، ولا يرى نفسه في نعمته إلا طفيليا، ولا يرى نفسه محسنا قط، وإن صدر منه إحسان علم أنه ليس من نفسه، ولا بها، ولا فيها، وإنما هو محض منة الله عليه، وصدقته عليه، فما لهذا والانبساط؟!.

نعم انبساطه: انبساط فرح وسرور ورضى وابتهاج، فإن كان المراد بالانبساط هذا؛ فلا ننكره، لكنه غير الاسترسال المذكور.[(١)]

* * *

(١) مدارج السالكين ٢/ ٣٧٢-٣٧٤.

الفصل السابع

جذور فكرة الإنسان الكامل في الثقافات القديمة

المبحث الأول: الإنسان الكامل في الثقافات القديمة.

المبحث الثاني: طرق انتقال الفكرة إلى البيئة الإسلامية.

الفصل السابع

جذور فكرة الإنسان الكامل في الثقافات القديمة

المبحث الأول - الإنسان الكامل في الثقافات القديمة.

في هذا المبحث نتطرق إلى ما يلي:

أولا : بداية وتطور فكرة الإنسان الكامل.

ثانيا : رؤيا هرمس.

ثالثا : الإنسان الكامل في الثقافة الإيرانية.

رابعا : الإنسان الكامل في الثقافة الهندية.

خامسا : الإنسان الكامل في الثقافة اليونانية.

سادسا : الإنسان الكامل في ثقافة أهل الكتاب.

أولا: بداية وتطور فكرة الإنسان الكامل.

في تاريخ الأديان: الدين يؤثر بمقدار ما يقدم تفسيرا لحقيقة العالم؛ من حيث وجوده، وموقع الإنسان منه: من أين أتى؟، وإلى أين يذهب؟، وماذا عليه أن يفعل؟، ومن خلقه، وكيف، ولم خلقه؟ (١).

فهذه القضايا تشغل العقل الإنساني، فلا يزال يتتبع المصادر باحثا، فإن وجد جوابا وإلا حار واضطرب، فلا معنى للحياة بدون معرفة الغاية، وتأثير الأديان يأتي من هذا المعنى، من جهة عنايتها بتقديم تفسير لنشأة الحياة، وموقع الإنسان منها، على تفاوت بينها في الصحة والقدر.

وكثير من الأمم لم تهتد بنور الله تعالى؛ إما لإعراضها، أو لأنها لم تبلغها رسالة نبي من الأنبياء، فلجأت والحالة هذه، إلى رؤسائها في الحكمة تطلب منهم تفسيرا لحقيقة هذا العالم، الذي فيه الإنسان، فتولدت نظريات تحاول حل هذه المشكلة في ذهن الإنسان، بعضها ترجع في أصولها إلى الحقيقة التي أتى بها الأنبياء، لكن مع تحريف ظاهر، وبعضها

---

(١) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص٣١.

اجتهاد بشري محض لم يحالفه التوفيق؛ إذ لا يمكن للعقل أن يستقل بإدراك الغيب، ونشأة الكون وأوله من الغيب الذي لا يدرك إلا بالخبر الصحيح، ولا يصح إلا ما كان إلهي المصدر.

فأما الأفكار التي حاولت تفسير العالم ووجود الإنسان بالاعتماد على ما جاء به الأنبياء، فمثل اليهودية والنصرانية، لكن لا يوثق بكل ما جاء فيهما، لما وقع فيهما من تحريف.(١)

وأما الأفكار التي لم يكن لها أي مستند إلهي، فمثل الديانات الوضعية: الإيرانية، والهندية. والفلسفة اليونانية، وقد جنحت عن الصواب، وأتت بتفسيرات ليست إلا رجما بالغيب.

وبدل أن تكون الأفكار القائمة في أصلها على آثار الأنبياء (اليهودية والنصرانية) مصدرا لغيرها من الأديان الوضعية، في الوصول إلى حقيقة العالم، صارت هذه الأخيرة مصدرا مؤثرا وسببا في انحرافها، وقد شهد بذلك طائفة من الباحثين في الأديان؛ فالنصرانية مثلا تأثرت بالبوذية، وبعض دراسات المستشرقين تؤكد أثر الديانات الإيرانية القديمة في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، وهي تشمل اليونان والجزء الجنوبي من أوربا، والشمالي من أفريقيا، والغربي من آسيا، وهذا يعني أثر الديانات الإيرانية في التراث اليوناني والنصراني وكذلك الإسلامي. يقول المستشرق شيدر في محاضرة ألقاها أمام شعبة برلين للجمعية المشرقية الألمانية في ٢٦ نوفمبر ١٩٢٤م، ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي مع مجموعة من الدراسات والنصوص تحت عنوان: (الإنسان الكامل في الإسلام): "المانوية .. قد أحدثت تأثيرها في الإسلام، كما أحدثته في منطقة البحر المتوسط، خصوصا عن طريق أفكارها الأساسية النظرية، وتفسيرها الكلي الرائع لمعنى العالم والإنسان".(٢)

فالبحث عن حقيقة الإنسان ودوره في هذا العالم قديم في التاريخ، ويفترض أنه بدأ منذ وجود الإنسان، وآدم عليه السلام هو أول البشر، وهو نبي، علم بما علمه الله تعالى

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.
(٢) الإنسان الكامل في الإسلام ص١٩، وانظر: ص١٧ المرجع نفسه.

حقيقة وجوده في هذا العالم، لكن الجهل أتى فيمن بعده، فحيثما وجد الجهل كثر السائلون، وحيثما قلت أنوار النبوة كثر الاجتهاد، فالبحث في مسألة الإنسان مرتبطة بالوجود البشري؛ لذا فليس من العسير ولا من العجيب أن نجد في المصادر القديمة: تفسيرات وكلمات تتعلق بدور الإنسان، والصوفية طرقوا القضية ذاتها، لكن بعيدا عن آثار الوحي، وقريبا من آثار القدماء، وهذا العجيب!!؛ إذ يعذر من لم تصله أنوار النبوة إن لم يصب الحق، لكن من عرف الوحي فغير معذور، والصوفية وصلتهم أنوار النبوة وعرفوها، لكنهم تركوها وجنحوا إلى تقليد من لم يعرف الحق وضل عنه، والأدهى من ذلك أنهم ألبسوا قول الخراصين لباس الوحي، فلا تدري مم العجب: أمن تركهم ما جاء به الوحي من تفسير حقيقة هذا العالم، ودور الإنسان فيه، وعلاقته بالله تعالى، تفسيرا وخبرا صادقا لا يكذب، ثم الإقبال على أخبار كاذبة، وآراء متوهمة، واجتهادات خاطئة، والأخذ بها ؟!!.

أو من عبثهم بنصوص الوحي، وتضمينها فكرا وقولا يناقضها، ولا تدل عليه؟!!.

لقد وجدنا أصول كلام الصوفية عن الإنسان الكامل في الديانات الإيرانية والهندية، والفلسفة اليونانية، واليهودية والنصرانية، وأصل الفكرة تعود في رأي بعض الباحثين إلى الديانات الإيرانية، كما أن الفلسفة اليونانية لها نصيب كبير في بناء الفكرة، وأما اليهودية والنصرانية فدورهما ينحصر في احتضان الأفكار اليونانية والإيرانية ونقلها إلى بلاد المسلمين، ومن ضمنها فكرة الإنسان الكامل.

وعند المقارنة قد لا نقف على تطابق كامل بين الأفكار القديمة والفكر الصوفي في كل أصل وفرع، من غير تخلف شيء، وسبب هذا: أن الصوفية طوروا الفكرة، إذ اضطروا إلى ذلك؛ لبنائها ضمن نصوص الشريعة؛ ولأن الفكرة في نفسها لا تمتنع من التطوير، ما دام لا يخالف الأصل.

لكن هذا لم يكن يمنع التوافق في المسائل الرئيسة، وهذا ما سنراه عند عرض الأفكار القديمة.

وبما أننا قصدنا المقارنة، وبيان أن أصول الفكرة عند الصوفية مستمدة من الفكر القديم، فيجدر بنا أن نذكر بتلك الأصول، لتكون حاضرة في الذهن عند عرض الفكرة

في القديم، فمن ذلك:

١- حدوث الخلق عن الفكر.

٢- ظهور الخلق من الوجود الروحي إلى المادي.

٣- الإنسان الكامل أول الموجودات.

٤- الإنسان الكامل وجد في صورة نورانية.

٥- الإنسان الكامل ذو طبيعة إلهية.

٦- ظهور الموجودات عن الإنسان الكامل.

٧- الخلاص والصعود والبلوغ يكون بوساطة الإنسان الكامل.

٨- العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير.

٩- تجلي الحق في كل شيء موجود.

١٠-الذات الإلهية لا تدرَك.

١١-كل شيء في الكون يقع بتأثير الإنسان الكامل.

١٢-الحقيقة المحمدية، التجلي الأول، الساري في جميع الكون.

هذه الأفكار وغيرها نراها حاضرة بارزة في الفكر القديم، وإذا استحضرناها منسوبة إلى الصوفية حين قراءتنا في الفكر القديم: أدركنا التوافق، وصحّت المقارنة حينئذ.

لقد اعتنى الباحث الألماني المستشرق شيدر بفكرة الإنسان الكامل وألقى محاضرة، رجع فيها بالفكرة إلى الديانات الإيرانية القديمة، والتي تمثل البداية، قبل أن تختلط بالفلسفة الهلينية [1]، لتكون خليطا من فلسفة آرامية هلينية، لتبلغ كمالها بعد ذلك على يد متصوفة الإسلام، يقول في محاضرته:

"فكرة الإنسان الكامل التي بلغت كمال نموها في الغنوص الإسلامي إنما هي من

(١) الهلينية أو الهلينستية جاء في تعريفها في معجم الإيمان المسيحي ص ٥٢٧ على النحو التالي: "الحضارة اليونانية في أوسع اشتهارها، كثيرا ما عدها اليهود والمسيحيون معارضة لإيمانهم.|| في العهد القديم، الاقتداء بالعادات اليونانية التي أدخلت إلى فلسطين"، وفي (المورد) ص٤٢١: "Hellene = الإغريقي، اليوناني الحضارة الإغريقية = Hellenism".

خلق هذه الحضارة السحرية[الهلينية والآرامية] [1] ورمز مليء بالمعنى، نسيج وحده، وهي تعود في ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول في التفكير الإيراني العتيق، وإنا لنجد في الأبستاق الأحدث، في السلسلة الطقوسية، ودون تحديد أدق، اسمه هكذا: جيا مرتين Gaya maretan، أي الحياة الفانية؛ أو في صورة أبسط: جيا (الحياة).

والروايات المترابطة نراها لأول مرة في الكتب المكتوبة باللغة الفارسية الوسطى المتأخرة، وتبعا لهذا في الكتب العربية، ويسمى هنا:

جيو مرد gayomard (تكتب gayokamart: جيوكمرت).

وفي العربية: كيومرث.

وفي شذرات من طُرفان لم تنشر بعد، نشاهد الصورة جيمورد Gemurd (مكتوبة gyhmwrd جهمفرد).والمصدر الرئيسي هو كتاب: التكوين Genesis المكتوب بالفارسية الوسطى)...". [2]

هذا الكتاب يسمى باسم: بُنْدهشِن Bundhahisn ؛ بمعنى الأساس، ويسمى: زنداجاسيه Zandagasih ؛ بمعنى الوثيقة المنقولة، وهو يتضمن منقولا أبستاقيا لم يحفظ في أصله [3]

وقد ذكر الشهرستاني: (كيومرث) ضمن عقائد الفرق المجوسية الأصلية، فقال: "وهؤلاء يقولون: المبدأ الأول من الأشخاص: كيومرث. وربما يقولون: زروان الكبير. والنبي الثاني: زردشت. والكيومرثية يقولون: كيومرث هو آدم عليه السلام. وتفسير كيومرث هو: الحي الناطق. وقد ورد في تواريخ الهند والعجم: أن كيومرث هو آدم عليه السلام. ويخالفهم سائر أصحاب التواريخ" [4].

والفكرة في بدايتها، تتخذ شكلا كونيا؛ إذ يقتصر دورها على تفسير نشأة العالم.

(١) ما بين المعكوفتين زيادة للتوضيح، مفهومة بحسب سياق الكلام، انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص٢٠، وجاء في المورد ص٥٨: "الآرامي: واحد الآراميين، وهم شعب ساميّ عاش في الألف الثاني قبل الميلاد، في سوريا وشمالي العراق".

(٢) الإنسان الكامل في الإسلام ص٢١.

(٣) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص٢١.

(٤) الملل والنحل ص٢٣٤.

تتخذ بعد ذلك شكلا آخر هو الخلاص؛ حينما تظهر بدور المخلص من الامتزاج بالطبيعة الجامدة. يقول شيدر: "الإنسان الأول في المنقول الإيراني يؤدي أولاً وظيفة كونية، ولم يتخذ بعد – كما حدث في العصر الهليني – صبغة دينية، أو بتعبير أدق صبغة خلاصية، فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها، نظرا إلى أن الزوج الأول نشأ بعد وفاة الإنسان الأول، من أجزاء من جثته غارت في تراب الأرض" [(١)].

فمن جهة ارتباط نظرية الإنسان الكامل بمذهب نشأة العالم، فهي تنتسب إلى الديانة الأبستاقية، أما من جهة ارتباطها بمذهب الخلاص، فإنها تنتسب إلى المانوية[(٢)].

ويذكر شيدر أن أول إطلاق لمصطلح الإنسان الكامل ورد في الخطبة النعاسنية، ولم يذكر شيئا كثيرا عنها، إلا أنها تقدم لأول مرة اللفظ الاصطلاحي: (الإنسان الكامل)، بديلا عن (الإنسان الأول)، كما أن الخطبة أشارت إلى صلة الإنسان الأول في معناه الكوني والخلاصي بآدم (العهد القديم)، الذي يبدو بمثابة مَن تلقى الوحي الأول، ثم صلته بالمسيح الذي تجددت فيه فكرة الإنسان الأول[(٣)].

وربما كان أول ظهور لفكرة الإنسان الكامل، بخصائصها الخلاصية، على يد المانوية، الذين كانوا يعتقدون أن ماني كائن إلهي، له الوساطة في الخلاص، وسيأتي بيانه عند الكلام عنهم[(٤)].

وفي المزدكية ذكر القوة الإلهية المدبرة، التي تفيض على الكون، وهو ما تردد على ألسنة الصوفية عند كلامهم على الحقيقة المحمدية، كما سيأتي عند الكلام عن المزدكية[(٥)].

وخلافا لصنيع شيدر في قصره نشوء فكرة الإنسان الكامل على الديانة الإيرانية، فإن الباحث ماسنيون في بحثه: (الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية)، ذهب إلى تعدد مصادرها، وحضورها في كل المذاهب الإنسانية، يقول:

"وفكرة الإنسان الكامل قد بدت في تاريخ المذاهب الإنسانية من عهد موغل في

---

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ص٢٥ بتصرف.
(٢) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص٢٣.
(٣) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص٣٥، ٣٦.
(٤) انظر: الإنسان الكامل ٣٧، ٣٨، وانظر: الكلام عن المانوية في هذه الرسالة.
(٥) انظر: الكلام عن المزدكية فيما يأتي من هذه الرسالة.

القدم، وكتب المتون في الدين المقارن، وقد جعلت نقطة ابتدائها من أساس سكونية (استاتيكية) آرية: إنما ترى فيه خصوصا أنه الإنسان الأول. والكيومرث، عند المزدكية. وآدم قدمون، في كتب القبالة اليهودية. والإنسان القديم، عند المانوية المستعربة.

وعلينا أن نعترف بأن ضربا من وحدة الوجود العقلية الإسلامية قد انتهى، في عهد متأخر، إلى تكوين صورة للإنسان، على أساس أنه إنسان عين الوجود، فأحل محل الكلمة المتجسدة عند النصارى، صورة نموذجية، هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في المخلوق" [(١)].

ويقصد بالأساس السكوني الإستاتيكي (= عكس الحركي الديناميكي)؛ أي أن مفهوم الإنسان الكامل هنا ليس له أثر اجتماعي، بمعنى أنه لا يمثل الحاكم أو الإمام، الذي يسعى لنيل الحكم، كما هو الحال عند أئمة الشيعة، بل يقتصر على تفسير النشأة، وتحصيل الخلاص[(٢)].

وسواء كانت البداية في الديانات الإيرانية، أو في غيرها، أو فيها كلها، فليست أهمية هذه القضية، كأهمية إثبات أن التصوف إنما استمد من هذه المصادر القديمة، ثم إن كل مصدر منها كان له دور في تطوير الفكرة، حتى استقرت وأخذت شكلها الأخير على يد المتصوفة.

فقد مرت الفكرة بمراحل تطورت فيه، حتى أخذت شكلها الأخير على يد المتصوفة.

يقول شيدر: "بلغنا النقطة النهائية للتطور النظري لمذهب الإنسان الكامل: فقد أتم ابن العربي التفكير الخاص بالإنسان الأول، مما كان أصله غنوصيا. ثم عدّل عن طريق

---

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ص١١٣.
(٢) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص١١٣.. ومما يذكر هنا: أن ثمة توافق بين الشيعة والصوفية في مسألة (الإنسان الكامل)، فالولي عند الصوفية يمثل هذه المرتبة، وأما عند الشيعة فيمثلها الإمام، ولهما الأوصاف والخصائص نفسها، غير أن الفرق بينهما: أنها مرتبة حكر على الأئمة عند الشيعة، أما عند الصوفية فهي مشاعة للجميع، يقول شيدر في المرجع الآنف ص٦٧: "وللأولياء طبقات مرتبة يقوم على ذروتها (القطب) و (القطب)، كما أفاد نيبرج فأجاد، يحمل نفس ملامح وصفات (الإمام المستور) عند الشيعة، وهذا القطب يمثل الوحي الإلهي في كل جيل جيل، (إن الولي الكامل هو بعينه الإنسان الكامل تماما، وهو الخليفة لله في الكون)".

ميتافيزيقا العقل (النوس) والكلمة (اللوغوس) الهلينية. وربط بينه وبين نظرية النبي والولي.

فلنلق الآن مرة أخرى نظرة موجزة نعود فيها إلى التشكيلات التي أصابت معنى هذه النظرية نظرية الإنسان الكامل، خلال رحلة استمرت قرونا متطاولة، فنقول: إنه قد كانت لها في الديانة الإيرانية القديمة أهمية في المقام الأول، عقلية كوسمولوجية (كونية).

ثم عانت في ديانة الخلاص الغنوصية، خصوصا المانوية، انحرافا مماثلا إلى الناحية الصوفية الخلاصية، فأصبح الإنسان الأول هو النموذج الأول للنفس القائمة بين العالم العلوي والنوراني، وبين الهيولى الظلمانية، صادرة عن الأول مقيدة في هذه الأخيرة، وتصبح على وعي بمصدرها ومصيرها في حياتها من بعد لمقدورها الأسطوري.

فلما انتقل هذا المذهب على هذه الصورة إلى العالم الإسلامي، كان على صورته هذه أن تعدل تعديلا أساسيا مرة أخرى، خصوصا وطابعه الأساسي الثنوي التشاؤمي كان من غير الممكن مطلقا أن يتفق مع ما في الإسلام من تقويم إيجابي للحياة، ومن نظرة إلى الله تتنافى مع كل ثنوية.

نعم إننا نجد تلك النغمة الأساسية المانوية أو الإيرانية الخلاصية، تتردد على أفواه بعض المفكرين المسلمين المتفردين مثل الرازي [١]، لكنه حكم عليه بالكفر والإلحاد، وإنا نجد عند إخوان الصفا وناصر خسرو [٢]..نظرة تقوم على أساس تدرج عضوي في صور الوجود، لا تقطعه الهوة المطلقة الموجودة بين العالم النوراني والعالم الظلماني، والأمر لا يختلف عن هذا عند ابن عربي.. في وسع المرء أن يقول بحق..: إن البداية والنهاية في خط التطور هذا تتماسان، نظرا إلى أنه في كلتا الحالتين يُنظر إلى الإنسان على أنه في المقام الأول: مبدأ تفسير العالم. وبهذا يتبين أن المعنى الديني حقا لمذهب الإنسان الكامل عند ابن العربي قد نقص إلى أدنى درجة ممكنة، إذا كان الدين في أعمق جوهره لا شأن له مطلقا بالنظرة في الوجود، وإنما معناه في المقام الأول هو السؤال عن الإرادة الإلهية،

(١) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب، بلغ الغاية في الفلسفة، وله كتاب (الحاوي) في الطب، توفي ببغداد سنة ٣٣١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٥٤

(٢) هو ناصر بن خسرو الحكيم القُباذياني، من قرى بلخ، توفي سنة ٤٤٤هـ. انظر: هدية العارفين ٢/ ٤٨٧

والسير في الحياة الشخصية، وفقا لتلك الإرادة" [١]

وما قاله الباحث مؤيد بالحقائق التاريخية، مما ذكره أهل المقالات في الملل والنحل، وما جاء في النظريات الصوفية، فابن عربي أهمل جانب الأمر (الشريعة) ليحقق جانب الوجود (نشأة الكون وعلاقته بالإنسان)، لكن الجدير بالذكر أنه لم يكن بدعا في هذا الأمر، وليس هذا مما يميزه، أو ينسب إليه وحده، فإن تعطيل الأمر الإلهي بتضخيم الجانب الكوني: منهج قديم في التصوف، عرف عنه منذ نشأته أول الأمر. وقد ذكر ذلك أئمة التصوف في كتبهم كالقشيري، حينما تطرقوا إلى نظرية سقوط التكاليف، وهم وإن أعلنوا رفضهم، غير أن نكيرهم يثبت وجود الفكرة في ذلك التاريخ، الذي هو قبل ابن عربي بقرنين وزيادة.

وإذا كانت عناية ابن عربي بالأفكار القديمة عن نشأة العالم، سببا في اختلال الجانب الديني لديه، فإن غلوه هذا شطح به إلى أكثر من ذلك، حيث عطل الله تعالى من كثير من خصائصه وأوصافه، مقابل إلحاقها وإلصاقها بـ(الإنسان الكامل)، يقول شيدر في هذا:"سار مع تناقص الجانب الديني الخالص في فكرة الإنسان عند ابن عربي، جنبا إلى جنب، تشكيل نظري ومغالاة في تلك الفكرة، أفضيا بها إلى طبع الإنسان بطابع المطلق: فالله قد استحال إلى تصور أجوف غير شخصي، ملازم للإنسان الكامل، ولم يعد إلا مجرد اسم تعسفي للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية، لا رب الخلق ذا الجلال والإكرام والرحمة" [٢].

فإنه حدد (الإنسان الكامل) على أساس أنه ماهية كلية ينطوي على كل ما هو قديم، وكل ما هو مخلوق حادث معا، وفي رأيه أن الله تعالى والإنسان والعالم كلها في جوهرها ومضمونها شيء واحد تماما، ليست إلا مظاهر لفكرة أو معنى واحد، وعلى هذا الأساس فالإنسان حلقة وصل متوسطة بين الله والعالم، وبهذا هو خليفة الله تعالى..

هكذا يصور المستشرق الألماني شيدر رأي ابن عربي حيال الإنسان الكامل، ليبين

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ص٦٨-٧٠.

(٢) الإنسان الكامل في الإسلام ص٨٠.

صورة الفكرة كما هي عند متصوفة المسلمين، بعد انتقالها من الثقافات القديمة.[1]

هذا وإن مما تميز به ابن عربي حقا في باب التصوف ما يلي:

١-تضمين نصوص الشريعة معاني التصوف بكثرة، فما من آية إلا وجعل لها معنى صوفيا، يصب في ذات الهدف الذي يسعى إليه، وهو تقرير: إلهية الإنسان، ومحله من التجلي الإلهي، وهذا وإن كان سبقه إليه عامة المتصوفة، غير أنهم لا يبلغون شأوه.

٢-استعمال أدوات كثيرة: خيال، ورموز، وأشعار، وثقافات قديمة، وأديان سماوية، ولغة، وآراء المعتزلة والأشاعرة، وآراء الفقهاء، وأقوال المحدثين والمفسرين.. إلخ، كلها سخرها للهدف ذاته، ببراعة، لم يسبق إليها، لا يشترط فيها أن تكون موافقة لأصول عقلية، أو علمية، أو شرعية، بل هي في أغلبها معارضة مناقضة لها، لكنه حتما استطاع بناء قصر كبير من الوهم، في أخيلة كثير ممن صدقه أو اتبعه وآمن بما يقوله. وهو بذلك يؤكد ما تقرر عن المتصوفة: أنهم لا يعارضون الانضواء تحت أية دين أو ملة أو مذهب، لكنهم في الوقت ذاته يعملون على تبطين ذلك الدين أفكارهم، ولا يكون ذلك بلا ريب إلا بتحريف الدين.؟؟!!.

فهذه هي فكرة (الإنسان الكامل) من حيث بداية نشأتها وتطورها، ذكرناها مختصرة.

ثانياً – رؤيا هرمس ونظرة الصوفية إلى نشأة الوجود، والموجود الأول.

البويماندرس يكوّن السفر الأول من مجموع الكتب الهرمسية، والفكرة الرئيسة فيه كما يقول شيدر:

"ينشأ عن أبي الأشياء كلها، عن النوس (العقل): الأنثربوس (الإنسان)، المساوي له في الماهية، وهو يهبط خلال أفلاك الكواكب السبعة، ويتلقى من كل مهيمن على فلك حظا من طبيعته، وهي نفس الفكرة التي يعبر عنها في الرواية الثانوية الإيرانية على هذا النحو: أن الإنسان يحتوي في داخل نفسه على المعادن الممثلة للكواكب، وحينما يموت يدعها تخرج من باطنه.

(١) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص٦٧.

ثم يشاهد – وهو ينظر إلى أسفل – صورته في المادة، ويولع بها، وينساق إليها، وبهذا يصبح في قيود الطبيعة الخسيسة، وعن طريق هذا نفسر طبيعة الإنسان المزدوجة: فهي ذات أصل إلهي، وبطبيعتها حرة، ومع ذلك فإنها مغلولة إلى العالم السفلي، وهي فكرة تقوم نتيجة مباشرة للنظرة الإيرانية القديمة، لكنها مع ذلك تدل على شيء جديد بإزائها.

ومذهب هرمس يبدو، في استقباله العلوم السرية الإسلامية، قد وضع تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر، القائم على المشاركة الوجدانية، فبدلا من الأنثروبوس (الإنسان)، الذي هو البويماندرس، ممثل الروح الهابطة من عالم النور، وممثل الذات الباطنة الخالصة في الإنسان، تصبح لروح (الطباع التام) في الهرمسية العربية الأهمية الرئيسية"[1]

والهرمسية هنا نسبة إلى هرمس، قيل إنه إدريس عليه السلام، قال الشهرستاني: "ويقال هو إدريس عليه السلام، وهو الذي وضع أسامي البروج والكواكب السيارة، ورتبها في بيوتها، وأثبت لها الشرف والوبال، والأوج والحضيض.."[2].

وهرمس هذا اسمه تريسمجيست، وهو في الأصل اسم يوناني للإله المصري طوت، جعلته الحكايات رجلا من الحكماء، ثم من الأنبياء، ونسبت إليه كتبا، منها رسالة في معاتبة النفس، شاع اسمه في بابل وإيران، وانتسب إليه بعض الصابئة، ونسبت إليه الأساطير والعلوم الإنسانية والإلهية .

وقد تمسك أصحاب الإشراق بالتراث الهرمسي، فتأثروا به، وأضافوا إليه، وقيل: إن أصل الإشراق يرجع إلى هرمس، ويتشعب بعده إلى شعبتين:

الأولى – غربية في بلاد اليونان، وقد ازدهرت بأعلام مثل فيثاغورس وأفلاطون.

الثانية – شرقية تتجلى في بلاد فارس، على أيدي زرادشت وغيره.

وقد حاول إخوان الصفا الأخذ بالشعبتين معا.

وينسب المؤرخون إلى الطريقة الغربية: ذا النون المصري، وسهل بن عبدالله

(١) الإنسان الكامل في الإسلام، ٣٣، ٣٤، بتصرف.
(٢) الملل والنحل ص٢٩٩.

التستري. وإلى الطريقة الشرقية: أبا يزيد البسطامي، والحلاج. ثم يلتقون جميعا في: السهروردي المقتول [(١)].

ومن المصطلحات المشهورة في التصوف: (المعرفة)، وهي في أصلها هرمسية، يذكر الدكتور الجابري أن العرفان هو المعرفة، وفي اللغات الأجنبية يسمى الغنوص (gnose)، وهي يونانية الأصل (gnosis)، وقد استعملت بمعنى الحكمة والعلم، غير أن ما يميزها هو تخصصها بالأمور الدينية، وهي حسبما يراها أصحابها: أرقى من تحصيل العلم عن طريق النظر العقلي، بل تقوم على تعميق الحياة الروحية. والعرفانيون يطمحون إلى التوفيق بين جميع الديانات، والكشف عن مغزاها بوساطة معرفة باطنية، فالعرفان نظام ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية العالم، انتقل إلى الثقافة الإسلامية، من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام، في الشرق الأدنى، بكيفية خاصة، في مصر وسورية وفلسطين والعراق [(٢)].

يقول الجابري: "أما المنبع الذي كانت جميع التيارات العرفانية في الإسلام تغرف منه فهو، كما أكدنا ذلك مرارا: الهرمسية بالدرجة الأولى" [(٣)].

ويقول: "دعوى التجوهر هذه، وما ينبى عليها من القول بالتحلل من التكاليف الشرعية، يذكرنا بدعوى مماثلة، سبق أن أبرزناها في مدخل هذا القسم، قال بها بعض المتهرمسين من متصوفة ما قبل الإسلام، مما يدل على أن مصدر الفكرة مصدر هرمسي، أي أنها جزء من التراث الهرمسي الصوفي ككل" [(٤)].

وما ذكره الجابري مؤيد بتأصيلات المتصوفة وأقوالهم في المعرفة وطريق تحصيلها،

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ٢/١١٢.
(٢) انظر: بنية العقل العربي ص٢٥٣، ٢٥٤.
(٣) بنية العقل العربي ص٢٧٤.
(٤) بنية العقل العربي ص٢٧٨.. لمعرفة المزيد عن الهرمسية راجع ما يلي:
- (هرمس مثلث العظمة أو النبي إدريس)، ترجمة كاملة للكتب الهرمسية مع دراسة أصل هذه الكتب، دراسة: لويس مينار، ترجمة عبد الهادي عباس.
- (هرمس الحكيم بين الألوهة والنبوة) إعداد: غسان سبانو.
- (الأثر الفلسفي الاسكندري في قصة حي بن يقظان) مقال للدكتور أبو العلا عفيفي، نشر في مجلة كلية الآداب، جامعة فاروق الأول، المجلد الثاني ١٩٤٤م.

ومؤيد كذلك بكلام طائفة من الباحثين المتخصصين في التصوف، مثل أبي العلا عفيفي، قال: "لا شك أن بعض تعاليم الهرمسية قد تسرب إلى المسلمين، ودخل الأوساط الصوفية عن طريق هؤلاء الرهبان المسيحيين في مصر وغيرها، ولكن مما لا شك فيه أيضا أن علم المسلمين بالفلسفة الهرمسية ومحتوياتها، كان أقوى من هذا بكثير، مما يحمل على الظن أنها وصلتهم برمتها على الأقل في ترجمة سريانية... وتدل الشواهد التاريخية على أن كتابات هرمس قد وصلت إلى المسلمين، لا عن طريق الإسكندرية التي هي منبعها الأصلي، بل عن طريق حرّان، التي ورثت ثقافة الإسكندرية، وحافظت عليها قرونا عدة قبل الإسلام وبعده، وكلنا لا ندري على وجه التحقيق كيف بدأ وصول هذه الكتابات إلى حرّان، ولا في أي زمن بدأ، ولا الرجال الذين تم على أيديهم نقل هذه الثقافة؟" [(١)].

ويقول: "والذي يغلب على الظن أنها ترجمت إلى العربية في حرّان، في أواخر القرن الثالث الهجري على أيدي أمثال ثابت بن قرة المتوفى سنة ٢٨٨هـ وشيعته، وأن هذه الترجمة هي التي انتفع بها مفكرو الإسلام أمثال: ابن سينا، وابن طفيل، والسهروردي المقتول، وابن عربي وغيرهم" [(٢)].

وإذا كانت الهرمسية مصدرا للتصوف، فمن المفيد أن نورد شيئا يتعلق بموضوعنا هنا، وهو رؤيا هرمس، التي تضمنت كثيرا من أصول الفكر الصوفية حيال نشأة الوجود، وأول موجود، والرؤيا عبارة عن قسمين، بداية ونهاية، أما البداية فتتحدث عن بدء الخلق، وأما النهاية فتتحدث عن كيفية الرجوع والعودة إلى نقطة البدء مرة أخرى. يقول هرمس فيما نقله الدكتور الجابري:

١- "ذات يوم بينما أنا مستغرق في تأمل الموجودات، بفكر يحلق في الأعالي، وحواسي معطلة، كما يحدث لأولئك الذين يهجم عليهم نوم عميق، تحت تأثير إفراط الأكل، أو إرهاق كبير للجسم، بينما أنا كذلك إذا بي وكأن كائنا، عظيم القامة يفوق كل تقدير وقياس يناديني باسمي ويقول لي: كذا تريد أن تسمع وترى، وبفكرك أن تتعلم وتعرف؟.

---

(١) مجلة كلية الآداب، جامعة فاروق الأول، المجلد الثاني ١٩٤٤م، ص١٠.
(٢) مجلة كلية الآداب، جامعة فاروق الأول، المجلد الثاني ١٩٤٤م، ص١٣.

٢- قلت: لكن من أنت؟، قال: أنا بوامندريس، الرب مالك الملك، أعلم ما تريد، وأنا معك أينما كنت.

٣- قلت: أريد أن أعرف عن الموجودات، أن أفهم طبيعتها وأن أعرف الله، ثم أردفت قائلا: آه، كم أنا متشوق للاستماع، فرد علي بدوره، وقال: استحضر جيدا في عقلك كل ما تريد أن تعرفه، وأنا سأعلمك.

٤- وما أن أنهى كلامه حتى غير مظهره، فانكشف أمامي كل شيء في لمح البصر، فرأيت مشهدا لا حدود له، لقد تحول كل شيء نورا ناصعا بهيجا، أخذ بلبي بمجرد ما أبصرته، وبعد ذلك بقليل ظهرت ظلمة داكنة مرعبة، متجهة ناحية الأسفل، منعقدة ملتوية، فبدت لي كأنها أفعى، ثم تحولت هذه الظلمة إلى ضرب من الطبيعة الرطبة، تهتز اهتزازا يدق عن الوصف، وترسل بخارا كما ترسل النار الدخان، محدثة صوتا كالأنين لا يوصف، ثم انبعث منها صراخ ضجيجي، حملني غموضه على تشبيهه بصوت النار.

٥- هذا بينما انبجست من النور كلمة مقدسة أحاطت بالطبيعة واحتضنتها، فانطلقت خارج الطبيعة الرطبة نار صافية اتجهت صوب الأعالي، لقد كانت خفيفة حية، وفي نفس الوقت ملتهبة، ثم بعد ظهور هذا النفَس الناري، انطلق الهواء لخفته مفارقا الأرض والماء متجها إلى أعلى، حتى أدرك النار، وبدا كأنه معلق عليها، أما الأرض والماء فقد لزما مكانهما ممتزجين أحدهما بالآخر إلى درجة لم يكن من الممكن معها رؤية الأرض بمعزل عن الماء، لقد كانا يتحركان معا بدون انقطاع بتأثير نفخ الكلمة (الإلهية) التي كانت قد انتقلت فوقهما إلى أعلى حسب ما كان يخيل للأذن .

٦- ثم إن بوامندريس خاطبني قائلا: هل عرفت ما يعنيه هذا المشهد؟ قلت: سأعرف ذلك منك؟.

قال: أما النور فهو أنا العقل، إلهك، الموجود قبل ظهور الطبيعة الرطبة خارج الظلمة، أما الكلمة النورانية الصادرة من العقل فهي ابن الإله [1]، قلت: عجبا، قال: افهم مني ما أعنيه بهذا، إن ما فيك يرى ويسمع هو كلمة الرب، أما العقل فهو الإله الأب، وهما ـ الكلمة والعقل ـ غير منفصلين أحدهما عن الآخر؛ لأن اتحادهما هو

(١) الموجود الأول، أو العقل الأول.

الحياة بعينها، قلت شكرا، قال: ركز فكرك في النور واعرف هذا.

٧- هنا، عند هذه الكلمات، اتجه إلي بنظرة مركزة لفترة طويلة، أخذت معها ارتعد من مظهره، وعندما رفع رأسه رأيت في عقلي النور الذي كان عبارة عن عدد لا يحصى من القوى، تحولت عالما لا حدود له ، بينما كانت النار مطوقة بقوة هائلة، وبما أنها قد أمسك بها هكذا بقوة، فقد بلغت مستقرها وكفت عن الحركة، ذلك ما رأيته بفكري في هذا المشهد مؤيدا بكلمة بوامندريس.

٨ - ولكن بما أنني كنت خارج طوري فقد أضاف يقول: لقد رأيت في العقل الصورة المثال، المبدأ المتقدم على كل مبدأ، السابق للبداية التي لا تعرف نهاية، هكذا خاطبني بوامندريس، فقلت: ومن أين صدرت عناصر الطبيعة إذن ؟ فأجابني قائلا: عن إرادة الله التي عندما تلقت الكلمة ورأت سناء عالَم المثل، البهي الجميل، عمدت إلى محاكاته، فتشكلت حسب عناصره ونتاجه نفوسا على هيأة عالم منظم.

٩- وبما أن العقل الإله ذكر وأنثى، حياة ونور، فقد أوجد بكلمة منه عقلا ثانيا صانعا، هو إله النار والنفَس، فصنع المدبرات التي تغلف بدوائرها العالم الحسي، ويسمى تدبيرها: القدرة.

١٠- وفي الحين انطلقت كلمة الله واتحدت مع العقل الصانع (لأنهما من جوهر واحد) تاركة العناصر تنزل إلى أسفل صوب الناحية التي صارت خاصة بالطبيعة التي صنعت الآن، ولذلك صارت العناصر السفلى من الطبيعة متروكة لنفسها، محرومة من العقل، فبقيت مجرد مادة.

١١- وفي أثناء ذلك عمل العقل الصانع المتحد بالكلمة المحيط بالدوائر الفلكية الجاعل لها تدور محدثة أزيزا، عمل على إعطاء الدفعة الأولى للحركة الدائرية لمصنوعاته تاركا إياها تدور منذ بداية غير محددة وإلى ما لا نهاية له؛ لأنها حركة تبتدئ حيث تنتهي، وبمشيئة العقل حدث من حركة الدوائر الفلكية حيوانات بدون عقل؛ لأنها لم تحتفظ بالعقل، لم تبق قريبا منه، حيوانات مكونة من العناصر التي كانت تتجه إلى أسفل (الهواء والماء والأرض)، فأنتج الهواء ذوات الأجنحة، وأنتج الماء الحيوانات السابحة، وأما الأرض التي كانت قد انفصلت عن الماء بمشيئة الله فقد أخرجت من جوفها الحيوانات

البرية، من ذوات الأربع والزواحف والدواب الوحشية والحيوانات الأليفة.

١٢- ثم إن العقل أب جميع الكائنات والذي هو حياة ونور، أنجب إنسانا شبيها به، فأعجب الأب بابنه؛ لأن الابن كان جميلا على صورة أبيه، وفي الحقيقة فإنما أحب الله صورته هو، في ابنه، وسخر له جميع مخلوقاته.

١٣- وعندما رأى الإنسان ما أنشأه الإله الصانع من مصنوعات في عالم الكواكب أراد هو أيضا أن يصنع شيئا فأذن له الأب، وعندما دخل كرة عالم الخلق حيث ستكون له الكلمة العليا، رأى مصنوعات أخيه فكلفت به المدبرات السبع وأشركته كل منها في تدبيرها ورتبتها، فاطلع هكذا على ماهيتها وشاركها في طبيعتها فأراد أن يخترق محيط دوائرها ، ويتعرف على قوة حاكم عالم السماء من خلال اختبار صلابة هذه الأخيرة.

١٤- وعندئذ تقدم الإنسان صاحب الكلمة العليا في عالم الكائنات الفانية والحيوانات المحرومة من العقل، وأطل عبر الكرات السماوية التي شقها من أقصاها إلى أقصاها فكشف للطبيعة المقيمة أسفل عن صورة الله السنية، فلما رأته وقد تحلى بالجمال الخالد وبقوة المدبرات السبع جميعا، علاوة على صورة الله التي يحملها، ابتسمت له حبا وعشقا؛ لأنها رأت قسمات هذه الصورة الرائعة الجمال وهي تنعكس على الماء كما شاهدت ظله مرتسما على الأرض، أما هو فلما رأى الصورة الشبيهة به حالة في الطبيعة منعكسة على الماء أحبها وأراد الإقامة هناك ، وبمجرد ما أراد ذلك فعل، فسكن الطبيعة المحرومة من العقل واحتضنت هذه الأخيرة معشوقها الذي استقبلته عندها، فاتحدا؛ لأنهما كانا يحترقان عشقا أحدهما للآخر .

١٥- كان ذلك هو السبب الذي من أجله كان الإنسان وحده من بين جميع الموجودات التي على الأرض كائنا مزدوجا، فانيا بجسمه، خالدا بالإنسان الحقيقي، ومع أنه خالد من حيث حقيقته ومتصرف في جميع الأشياء فإنه يعاني من وضعية الكائنات الفانية ويخضع للقدر، كما هو بالفعل، وهكذا فعلى الرغم من أنه فوق الأفلاك وأغلفتها فهو عبد لها، ومع أنه ذكر وأنثى لكونه صادرا عن أب ذكر وأنثى، ومع أنه معصوم من النوم؛ لأنه صادر عن كائن لا ينام، فقد انهزم أمام الحب وإزاء النوم.

١٦- بعد هذا قلت: يا إلهي، وأنا أيضا عاشق للكلمة، قال: إن ما سأفضي به

إليك ظل إلى اليوم سرا مصونا، الواقع أن الطبيعة باتحادها بالحب مع الإنسان قد أنجبت شيئا عجيبا، مدهشا تماما، لقد كان الإنسان يحمل في ذاته طبع مجموع المدبرات السبع المؤلفة، كما قلت من النار والنفَس، وبما أن الطبيعة لم تكن تستطيع الانتظار فقد أنجبت في الحين سبعة كائنات آدمية، تناظر بعددها طبائع المدبرات السبع، كائنات كان كل منها ذكرا وأنثى في آن واحد، وقد ولت وجهها جميعا نحو السماء.

وإثر هذا قلت: أي بوامندريس، إن رغبة جامحة في الاستماع إليك تستبد بي الآن، فلا تترك الموضوع، فرد علي قائلا: أسكت، أنا لم أنته بعد من شرح النقطة الأولى، فأجبت: انظر ها أنذا ساكت.

١٧- وأضاف: وهكذا، وكما كنت أقول، فقد تكونت هذه الكائنات الآدمية السبعة على النحو التالي:

كانت الأرض هي الأنثى، وكان الماء هو العنصر المخصب، أما النار فقد قادت الأشياء إلى نضجهما، وأما الأثير فقد أمد الطبيعة بنفس الحياة، فانتجت أجساما وفق صورة الانسان، أما هذا الأخير، فبما أنه حياة ونور، فقد تحول إلى نفس وعقل: لقد صارت الحياة نفسا وصار النور عقلا.

وظلت جميع كائنات العالم الحسي على هذه الحال إلى أن انتهى دور وبدأ ظهور الأنواع .

١٨- واسمع الآن هذه المسألة التي تتحرق شوقا إلى السماع عنها، فلما بلغ ذلك الدور تمامه انفصمت بمشيئة الله العروة التي كانت تربط الأشياء كلها، ذلك أن الحيوانات، التي كانت إلى الآن ذكورا وإناثا في نفس الوقت، قد افترقت الآن عن بعضها كما افترقت الكائنات الآدمية السبعة على نفس الطريقة فصار الجميع صنفين: صنف الذكور وصنف الإناث، وعند ذلك خاطبها الله بكلمة مقدسة قائلا: تناسلوا وتكاثروا أنتم جميعا يا من خلقتم وصنعتم، ومن منكم له عقل فليعرف أنه خالد، وليعلم أن سبب الموت هو الشهوة، وليعرف جميع الكائنات.

١٩- وتنفيذا لكلمة الله عملت العناية بواسطة القدر وهياكل الأفلاك على تزويج الكائنات ببعضها وإقرار التناسل فيها، فأخذت كلها تتكاثر، كل حسب نوعه،

ومن منها عرف نفسه صار هو المصطفى المختار ، أما من منها تعلق بجسمه الصادر عن الخطيئة والشهوة فإنه بقي في الظلمة تائها يعاني من الموت بحواسه .

٢٠- فصحت قائلا: وأية خطيئة كبرى ارتكبها إذن، أولئك الذي بقوا في الجهل حتى يحرموا من الخلود؟ قال: يبدو لي أنك لم تفكر فيما سمعت مني، ألم أقل لك كن منتبها؟، فقلت: لقد انتبهت وتذكرت، وفي نفس الوقت أشكرك، قال: إذا كنت قد انتبهت فقل لي لماذا استحق الموت أولئك الذي فارقوا الحياة ؟ قلت : لأن الأصل الذي منه كان الجسم البشري هو الظلمة القاتمة، التي منها خرجت الطبيعة الرطبة، هذه التي منها تكون الجسم في العالم الحسي، الجسم الذي يرتوي منه الموت.

٢١- قال : لقد فهمت فعلا أيها الصديق، ولكن لماذا كان: من عرف نفسه يعود إلى نفسه، كما قال الله، فأجبت: لأنه من النور والحياة رب كل شيء، الرب الذي أنجب الإنسان، قال: أنت تقول: النور والحياة، ذلك هو الله الأب الذي منه كان الإنسان، فإذا تعلمت أن تعرف نفسك بوصفك مصنوعا من الحياة والنور، ومكونا من هذين العنصرين، فإنك ستعود إلى الحياة . ذلك ما قاله بوامندريس.

٢٢- فسألته: ولكن، اشرح لي يا إلهي كيف يمكن الرجوع إلى الحياة وفاقا مع قول المتعالي: وليعرف الإنسان العاقل نفسه، أو ليس كل الناس في الواقع ذوي عقول؟.

قال: احفظ لسانك يا صديق، إني أنا العقل، قريب من الذين هم أولياء طيبون مطهرون رحماء، قريب من الأتقياء، وحضوري إلى جانبهم عون لهم، وبهذا يعرفون في الحين جميع الأشياء، ويطيعون الأب بحبهم له، فيشكرون له ويباركون ويسبحون، كما هو مطلوب في حق الله برا بالوالد، وقبل أن يفارقوا البدن ويغادروه تاركين إياه للموت الذي إليه مصيره، كانوا يزدرون حواسهم؛لأنهم يعرفون عملها، وفضلا عن ذلك، فإني أنا العقل، لا أسمح لأفعال البدن التي تهاجمهم، لا أسمح لها بأن تمارس تأثيرها عليهم، ذلك لأني بوصفي حارس الأبواب سأغلق الباب أمام الأفعال السيئة المشينة التي تحول دون الاستغراق في التأمل.

٢٣- أما الذين لا يفقهون، أما الأشرار والفجار والحساد والطامعون والقتلة والكفار فإني أبتعد عنهم تاركا للشيطان الناقم الذي يتوجه بسهام من جهنم إلى الإنسان

المستعد لذلك فيهجم على إحساساته، ويغريه على إتيان المعاصي لكي يكون العقاب الشديد مآله، وبذلك يستمر هذا الإنسان في توجيه رغباته نحو الشهوات بدون حدود، يقاتل في الظلام دون أن يشبعه شيء، وهذا ما يعذبه ويلهب باستمرار النار التي تحرقه.

٢٤- قلت: أيها العقل! لقد علمتني فعلا كل شيء كما كنت أريد، ولكن حدثني أيضا عن المعراج وكيفيته، فأجاب بوامندريس على هذا قائلا:

أولاً عندما يفسد جسمك تغادره وتتركه، ينحل فتختفي عن الأبصار الصورة التي كنت تحملها، وتترك للشيطان أناك العادي الذي يتعطل منذئذ عن الشعور، وتصعد حواسك الجسمانية ليعود كل منها إلى مصدره، فتمتزج من جديد بالقوى النجومية، بينما تعود القوة الغضبية والقوة الشهوانية إلى الطبيعة المحرومة من العقل.

٢٥- وهكذا ينطلق الإنسان منذئذ إلى السماء يشق طريقه عبر هياكل الكرات السماوية، فيترك في الكرة الأولى (كرة القمر)، قوة النماء والنقصان، ويترك في الثانية (كرة عطارد) قوة الخبث والاحتيال، التي لن يعود لها بعدئذ أي مفعول، ويترك في الثالثة (كرة الزهرة) وهم الرغبة، التي تصبح بعدئذ معطلة، ويترك في الرابعة (كرة الشمس) كبرياء الحكم، التي فقدت الأهداف الطموحة، التي كانت تحركها، ويترك في الخامسة (المريخ) التهور الكافر والادعاء الكاذب، ويترك في السادسة (كرة المشتري) الشهوات المحرمة، التي يولدها الغنى والتي تصبح منذئذ عاطلة، ويترك في السابعة (كرة زحل) الكذب، الذي يكيد كيدا.

٢٦- وهكذا يلج إلى السماء الثامنة متحررا مما خلفته فيه طبائع الكرات الفلكية، لا يملك غير قوته الذاتية، فيسبح للأب مع القوى، ويفرح الحضور جميعهم بقدومه، وبما أنه قد صار مثل رفاقه فإنه يسمع أيضا بعض القوى التي تقيم فوق السماء الثامنة مسبحة للأب بصوت رخيم، وعند ذلك يصعدون في نظام بديع نحو الأب مسلمين أمرهم للقوى فيصيرون مثلها ويتحدون بالله؛ لأن ذلك هو النهاية السعيدة لمن يملكون العرفان، نهاية أن يصيروا هم الله، والآن ماذا تنتظر؟، ألا تتولى وقد أخذت عني المذهب كله، هداية من هم أهل للهداية، عسى أن يخلص الله بك الجنس البشري.

٢٧- ثم إنه عندما أنهى كلامه بهذا الكلمات غاب عن ناظري بين القوى، أما أنا

فبعد أن توجهت إلى رب العالمين بأعمال الحمد والشكر، أذن لي بوامندريس بالانصراف، بعد أن زودت بالتأييد واطلعت على حقيقة الكل ، وأريت المشهد الأسمى، فبدأت أعظ الناس وأخذت أبين لهم حسن التقوى والعرفان: أيها الناس أنتم الذين ولدتم من الأرض، يامن هم متروكون للغفلة والنوم والجهل بالله، تجنبوا الخمر وكفوا عن التمرغ في الفسوق، فأنتم في نوم بهيمي مستغرقون.

٢٨- أما هم فعندما استمعوا لندائي هبوا إلي جميعا، فخاطبتهم: أيها الناس! يامن من الأرض ولدتم، لم استسلمتم للموت بينما أنتم قادرون على الخلود مع الخالدين؟، أقبلوا على التوبة، أنتم الذين سلكتم سبيل الضلال وجعلتم الجهل رفيقا، خلصوا نفوسكم من الضياء المعتم، وكونوا مع الخالدين، خلصوا نفوسكم من الضلال مرة واحدة وإلى الأبد.

٢٩- وحينئذ صار بعضهم يسخرون من أنفسهم بعد أن كانوا يسخرون مني، يسخرون من أنفسهم لسيرها على طريق الموت، أما الآخرون فقد ارتموا بين قدمي وأخذوا يناشدونني أن أعلمهم، فأنهضتهم وأخذت أعمل على هداية الجنس البشري ناشرا للمذهب: كيف الخلاص، وما الطريق إليه؟، فزرعت فيهم الحكمة، وصاروا يرتوون من ماء الخلود، وفي المساء عندما بدأ نور الشمس يختفي كلية، دعوتهم إلى تقديم صلاة الشكر لله، وعندما أنهوا صلاتهم أوى كل منهم إلى فراشه ونام.

٣٠- أما أنا فقد نقشت في قلبي فضل بوامندريس علي، لقد صرت في فرح عظيم لارتوائي مما كنت أرغب فيه؛ ذلك لأن نوم الجسم قد صار لي سهرا خفيفا للنفس، كما أن انسداد عيني قد صار لي رؤية حقيقية، أما صمتي فحمل ومخاض بالنبأ، وأما عبارة كلامي فعقد من الدرر الثمينة، وقد حدث لي كل هذا؛ لأني تلقيت من العقل، أي من بوامندريس كلمة رب الملكوت، وها أنذا، إذن، مفعم بنفس الحقيقة الإلهي، فمن كل قلبي وبكل قواي أتقدم للإله بهذا الدعاء.

٣١- مقدس هو الله رب كل شيء.

مقدس هو الله تنفذ مشيئته القوى الخاصة به.

مقدس هو الله الذي يريد أن يُعرف، والذي يعرفه الذين يؤوبون إليه .

تقدست يا من بالكلمة أنشأت كل موجود.

تقدست يا من تستنسخ الطبيعة كلها صورته .

تقدست يامن لم تستطع الطبيعة حمل كل صورته .

تقدست يا من هو أقوى من كل قوة .

تقدست يا من هو أكبر من كل عال وشريف .

تقدست يا من هو أسمى من كل حمد وثناء .

تقبل القرابين الخالصة التي تقدمها لك بالدعاء نفس صافية وقلب منصرف إليك، يا من لا يعبر عنه بكلام ولا يسعه وصف، أنت الذي بالصمت وحده تعرف.

أتوسل إليك أن تقيني من كل زلة تحرمني من النصيب، من المعرفة الخاصة بجوهرنا وحقيقتنا، تقبل مني هذا الدعاء، واملأ قلبي قوة وتأييدا، وسأنير بهذه النعمة من هم من بني جنسي، ما يزالون في الجهل غارقين، من إخوتي أبنائك، نعم أنا مؤمن، وأشهد أني ذاهب إلى الحياة والنور، شكرا لك ربي: إن الذي جعلته إنسانا لك، يريد أن يعينك في عمل التطهير بكل ما منحه من قوة وتأييد" [(١)] .

من النص الهرمسي نقتطف بعض الجمل، حسب الترقيم، ثم نقارنها بكلام المتصوفة:

١- في الفقرة (٥) قال: "انبجست من النور كلمة مقدسة أحاطت بالطبيعة واحتضنتها".

يقول أهل اللغة: البجس: انشقاق في قربة أو حجر أو أرض ينبع منه الماء، فإن لم ينبع فليس بانبجاس. [(٢)] فالانبجاس إذن صدور وفيض، وليس خلقا وتخليقا، وهذا ما قاله الحلاج وابن عربي والجيلي، في أول موجود (الحقيقة المحمدية) [(٣)] ، أنه صدر من الإله، فالصوفية والهرمسية تتفقان في هذا.

---

(١) بنية العقل العربي للجابري ص٢٦١-٢٦٨، وقد ذكر فيها المراجع الأجنبية التي استقى منها النص الهرمسي.

(٢) انظر: تهذيب اللغة ١٠/٥٩٩.

(٣) انظر: ص من هذه الرسالة.

٢- في الفقرة (٦) قال:"أما النور فهو أنا العقل، إلهك، الموجود قبل ظهور الطبيعة الرطبة خارج الظلمة، أما الكلمة النورانية الصادرة من العقل فهي ابن الإله.. إن ما فيك يرى ويسمع هو كلمة الرب، أما العقل فهو الإله الأب، وهما ـ الكلمة والعقل ـ غير منفصلين أحدهما عن الآخر؛ لأن اتحادهما هو الحياة بعينها".

الإله هو النور، وهو العقل، والكلمة صادرة عن العقل، وهي نورانية، والعقل والكلمة متحدان، هذا ما يقوله المتصوفة: أن الإنسان جزء من الله، صدر عنه، وإليه يعود، وبالعودة والاتحاد يكون الحياة، وهذا هو ما يقررونه في الفناء، وقولهم: "يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل".

٣- في الفقرة (٩)، (١٠) قال: "وبما أن العقل الإله ذكر وأنثى، حياة ونور، فقد أوجد بكلمة منه عقلا ثانيا صانعا، هو إله النار والنفَس، فصنع المدبرات التي تغلف بدوائرها العالم الحسي، ويسمى تدبيرها: القدرة، وفي الحين انطلقت كلمة الله واتحدت مع العقل الصانع (لأنهما من جوهر واحد)".

هنا الخلق والإيجاد يكون بوساطة الإله الصانع، وأما العقل الإله الأب فلا يخلق، وهكذا قالت الصوفية، إن الله تعالى أوجد المخلوقات بالحقيقة المحمدية؛ لأنه منزه عن مباشرة المخلوقات.

٤- في الفقرة (١٢) و (١٤)، قال: "ثم إن العقل أب جميع الكائنات، والذي هو حياة ونور، أنجب إنسانا شبيها به ، فأعجب الأب بابنه؛ لأن الابن كان جميلا على صورة أبيه، وفي الحقيقة فإنما أحب الله صورته هو، في ابنه، وسخر له جميع مخلوقاته... وأطل عبر الكرات السماوية التي شقها من أقصاها إلى أقصاها، فكشف للطبيعة المقيمة أسفل عن صورة الله السنية".

هذا الإنسان الأول السماوي، على صورة الله السنية، مثلا بمثل، هكذا تقول الهرمسية، وهكذا يقول المتصوفة، كما تقدم في مبحث (الإنسان الكامل جامع الحقائق الإلهية) [1].

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.

٥- في الفقرة (١٨) و (١٩) و (٢١) قال: "وعند ذلك خاطبها الله بكلمة مقدسة قائلا: تناسلوا وتكاثروا أنتم جميعا يا من خلقتم وصنعتم، ومن منكم له عقل فليعرف أنه خالد، وليعلم أن سبب الموت هو الشهوة، وليعرف جميع الكائنات.. ومن منها عرف نفسه صار هو المصطفى المختار، أما من منها تعلق بجسمه الصادر عن الخطيئة والشهوة فإنه بقي في الظلمة تائها يعاني من الموت بحواسه..لماذا كان: من عرف نفسه يعود إلى نفسه، كما قال الله، فأجبت: لأنه من النور والحياة، رب كل شيء، الرب الذي أنجب الإنسان، قال: أنت تقول: النور والحياة، ذلك هو الله الأب الذي منه كان الإنسان، فإذا تعلمت أن تعرف نفسك بوصفك مصنوعا من الحياة والنور، ومكونا من هذين العنصرين، فإنك ستعود إلى الحياة".

"من عرف نفسه عرف ربه"، مقولة صوفية مشهورة، جاءت في الهرمسية، كما هو ظاهر، وابن عربي يؤكد أن معرفة النفس سبب للكمال، وما يتبعه من خصائص، وأن الإنسان الكامل، هو الذي عرف نفسه، من حيث إنها من المعدن الأصل، جزء من الإله، وإليه يعود، وهذا ما تقرره الهرمسية في قولها: "من عرف نفسه يعود إلى نفسه" أي الرب.

٦-في الفقرة (٢٢) قال: إني أنا العقل، قريب من الذين هم أولياء طيبون مطهرون رحماء، قريب من الأتقياء، وحضوري إلى جانبهم عون لهم، وبهذا يعرفون في الحين جميع الأشياء .. وقبل أن يفارقوا البدن ويغادروه تاركين إياه للموت الذي إليه مصيره، كانوا يزدرون حواسهم؛ لأنهم يعرفون عملها".

بوصول الإنسان على معرفة النفس، يحصل الكشف والاطلاع على جميع الأشياء، والوصول لا يكون إلا بازدراء الحواس والعناية بالروح، وهذا ما يقرره المتصوفة في الفناء ومرتبة الكمال.

٧-في الفقرة (٢٦) قال: "وعند ذاك يصعدون في نظام بديع نحو الأب مسلمين أمرهم للقوى فيصيرون مثلها، ويتحدون بالله؛ لأن ذلك هو النهاية السعيدة لمن يملكون العرفان، نهاية أن يصيروا هم الله".

أن يصير الإنسان هو الله ؟!!..هذه نهاية الطريق عند الصوفية، وهذا نص هرمسي مهم، في بيان مصدر أصيل للتصوف، وقد تقدم قبل هذا النص (في الفقرة رقم ٢٥)،

بيان طريق الوصول إلى هذه المرتبة، وذلك بالتخلص من كل خلق بشري أرضي، خلال المرور عبر هياكل الكرات السماوية: القمر، عطارد، الزهرة، الشمس.. وهي تطابق فكرة المقامات الصوفية في التخلص من الأخلاق السيئة، وتحصيل الأخلاق الحسنة.

٨-في الفقرة (٣١) قال:

- مقدس هو الله تنفذ مشيئته القوى الخاصة به.
- مقدس هو الله الذي يريد أن يُعرف، والذي يعرفه الذين يؤوبون إليه .
- تقدست يا من بالكلمة أنشأت كل موجود.
- تقدست يا من تستنسخ الطبيعة كلها صورته.
- تقدست يا من لم تستطع الطبيعة حمل كل صورته.
- تقدست يا من هو أقوى من كل قوة.
- تقدست يا من هو أكبر من كل عال وشريف.
- تقدست يا من هو أسمى من كل حمد وثناء.
- تقبل القرابين الخالصة التي تقدمها لك بالدعاء نفس صافية وقلب منصرف إليك، يا من لا يعبر عنه بكلام ولا يسعه وصف، أنت الذي بالصمت وحده تعرف".

في هذه الفقرة جملة من القضايا الصوفية الأصلية، كما يلي مرتبة:

أ – مشيئة الله تعالى تنفذ بوساطة القوى الخاصة، وهي: الكلمة النورانية (الإله الصانع)، وعند الصوفية هي: الحقيقة المحمدية (الإنسان الكامل، الخليفة، القطب الأكبر).

ب – خلق الخلق ليعرف، والصوفية يقولون إن الله تعالى يقول: (كنت كنزا خفيا، فأردت أن أعرف..).

ج –كل الطبيعة (العالم) صورته، بمجموعها، وفي كل جزء جزء من صورته، وهكذا يقول ابن عربي.

د – لا يعبر عنه بكلام، ولا يسعه وصف، وهكذا يقول المتصوفة في وصف الإله،

وعليه بنوا وجوب الوساطة [1] .

وقد لاحظ الدكتور الجابري شيئا من التشابه بين أقوال الصوفية ورؤيا هرمس في بداية الوجود، فقد نقل قول الهجويري في الفناء، وهو ما يلي:

"وحقيقة هذا كله، هو: أن فناء العبد عن وجوده، يكون برؤية جلال الحق، وكشف عظمته، حتى ينسى الدنيا والعقبى في غلبة جلاله، وتبدو الأحوال والمقامات حقيرة في نظر همته، وتتلاشي الكرامات في حاله، فيفنى عن العقل والنفس، ويفنى أيضا في عين الفناء بالفناء، فينطق لسانه بالحق، ويخشع جسده ويخضع، كما هو الحال في ابتداء إخراج الذرية من ظهور آدم عليه السلام" [2].

ثم علق يقول: "ذلك هو معاد العارفين، إنه عود إلى المبدأ، رجوع إلى نقطة الابتداء، أجل إن القول بالمعاد يستتبع القول بالمبدأ، وأية نظرية في أحدهما تستلزم نظرية في الآخر، وإذا كان المتصوفة السنيون يتكتمون في هذه المسألة، وإذا كان أصحاب الشطح يقتصرون على التعبير عن الحال حال الفناء، فإن الجنيد الذي يتخذ منه المتصوفة السنيون إماما لهم، لم يتردد في التصريح بجوهر النظرية، نظرية المبدأ والمعاد الهرمسية التي رأيناها عند الإسماعيليين في صيغة إمامية، وسنجدها عند المتصوفة من غير الشيعة والإسماعيلية في صيغة سنية، وكان الجنيد فيما يبدو أول من نسج هذه الصيغة.

يميز الجنيد بوضوح بين توحيد العوام، توحيد أهل الظاهر وهو: (إفراد القدم من الحدث؛ أي القول بانفراد الله وحده بالقدم). [3] وتوحيد الخواص هو: (الخروج من ضيق رسوم الزمانية، إلى سعة فناء السرمدية).

وقد شرحه: (أن يكون العبد شبحا بين يدي الله، تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته، في حقيقة قربه، بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق له

(١) انظر مزيدا من المقارنة في: بنية العقل العربي ص ٣٥٧-٣٦١.
(٢) كشف المحجوب ٢/ ٤٨٦.
(٣) الرسالة ١/ ٢٨.

فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون).[١]

أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان، قبل أن يكون، ذلك هو التوحيد عند الصوفية، وهو ما يعبرون عنه بالفناء، وما يسميه بعض المعاصرين بوحدة الشهود، تمييزا لهذا النوع من الاتحاد بالله عن وحدة الوجود، بالمعنى الذي أعطي لهذا المفهوم في الفلسفة الغربية الحديثة.

لكن كيف كان العبد قبل أن يكون ؟ للجواب عن هذا السؤال – السؤال المتعلق بالمبدأ –يوظف الجنيد ومن بعده المتصوفة السنيون آية الميثاق التي تقول:﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ ﴾ (سورة الأعراف/ ١٧٢). يقول: فقد أخبر جل ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا موجودين للحق من غير وجودهم لأنفسهم، فكان الحق بالحق في ذلك موجودا بالمعنى الذي لا يعلمه غيره...أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده في مراتب الأحدية لديه، نقلهم بإرادته، ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته، خلقا، فأودعهم في صلب آدم [٢].

نص غامض، واضح، غامض إذا نحن التمسنا معناه من مجرد مبناه، واضح إذا نحن قرأناه على ضوء الصورة التي تقدمها لنا الفلسفة الدينية الهرمسية عن المبدأ والمعاد، من خلال رؤيا هرمس التي أدرجناها في مدخل هذا القسم من الكتاب: إن مرتبة الأحدية هنا، في نص الجنيد، كما في نصوص المتصوفة الآخرين هي مرتبة النور الذي رآه هرمس أول ما رأى، والذي كان وحده هو كل شيء، ومرتبة الأحدية هذه أسبق من مرتبة الواحدية التي تقال على الإله الصانع، أي العقل الأول؛ لأن الواحد يستدعي الاثنين ثم الثلاثة..إلخ، أي التعدد والكثرة، وهذا ما حصل بالفعل في رؤيا هرمس، فبمجرد ما تميز النور وانتقل إلى أعلى تم إنجاب العقل الأول، بينما ترسب الكثيف النوراني، أي الظلمة، إلى أسفل.

---

(١) اللمع ص٤٩.
(٢) هكذا نقل هذا النص الجابري في بنية العقل العربي ص٣٥٨، عن الميثاق للجنيد، طبعة الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، بيروت، وقد تقدم أن النص فيه اختلاف يسير عن طبعة أخرى.

أما عبارة الجنيد: جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقا فأودعهم، صلب آدم؛ فهي تذكرنا بمفهومين يعبر بهما ابن عربي عن النور في الرؤيا الهرمسية، وقد تمايز في الضياء والظلمة، هذان المفهومان هما العماء والهباء من جهة، والأعيان الثابتة من جهة أخرى، وهو ما يسميه الفلاسفة الاسماعيليون الهيولى الأولى والصورة.

أما المشيئة في نص الجنيد فهي الإرادة، والكلمة في الرؤيا الهرمسية: أي الإله الصانع، وهكذا يكون معنى قول الجنيد: أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده، في مراتب الأحدية لديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقا فأودعهم صلب آدم:إن الإله المتعالي نقل بإرادته ومشيئته، أي نقل بواسطة العقل الأول، البشر من مرتبة الأحدية عنده التي كان فيها وحده الموجود، نورا يغمر كل شيء، نقلهم من حالة العماء، حالة الأعيان الثابتة، وهي موجودة ومعدومة، كما يقول ابن عربي، حالة الكثيف النوراني الذي تحول إلى طبيعة رطبة، بتعبير الرؤيا الهرمسية أو الهباء بتعبير ابن عربي وغيره.. فأودعهم صلب آدم، آدم السماوي الذي تعرفنا عليه في رؤيا هرمس والفلسفة الإسماعيلية سواء بسواء"[١].

ربما هناك من يعترض ويتهم الجابري: بالتكلف في تفسيره كلام الجنيد، في ضوء الهرمسية. وربما كان مصيبا في بعض اعتراضه، غير أن الذي لا يختلف فيه: أن كلمات الجنيد هذه، سواء صحت أم لا، غامضة مبهمة، وفيها الكثير من التفلسف والرمزية!!.

والأهم من ذلك ظهور معارضتها لما أخبر به الوحي عن بداية الخلق ونهايته، حتى لو استشهد على ذلك بالآيات، فإنه أقرب إلى التفسير بالرأي، بل دون ذلك، قول على الله بلا علم، فلا مستند لتفسيره من سنة أو قول صحابي.

وكلماته الأخرى عن السرمدية وعودة الإنسان إلى حالة: (بقاء من لم يزل، وفناء من لم يكن) بعيدة كل البعد عن نصوص الوحي، ولا شاهد لها.

وفي هذا الحال، لا يلام القارئ والمحلل، إذا فسر كلماته عن الوجود على ظاهرها في ضوء الهرمسية، فهي بها أشبه، وبالخصوص في القول بأن العبد يرجع كما كان، والمقصود الاتحاد بالله تعالى، ولا يضر بعد هذا الخلاف في التفاصيل، إذا عرف الاتفاق في الأصول.

---

(١) بنية العقل العربي ص٣٥٧، ٣٥٨.

ثالثا - الإنسان الكامل في الثقافات الإيرانية.

عرض الشهرستاني في كتابه: (الملل والنحل)، كثيرا من أصول الاعتقادات الإيرانية، وفيها أشياء تتفق مع ما ذكرنا عن أصول اعتقادات الصوفية، وهنا أقتطف من كلامه الدليل على ما نقول، قال: إن التثنية اختصت بالمجوس، حتى أثبتوا أصلين اثنين، مدبرين قديمين؛ يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما: النور. والآخر: الظلمة. وبالفارسية: يزْدان، وأهرمَن؛ ولهم في ذلك تفصيل مذهب.

ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنتين:

إحداهما : بيان سبب امتزاج النور بالظلمة.

الثانية : بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معادا.

الفصل الأول: المجوس: أثبتوا أصلين كما ذكرنا، إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة..

وهؤلاء يقولون: المبدأ الأول من الأشخاص: كيومرث، وربما يقولون: زرْوان الكبير. والنبي الثاني: زرادشت.

والكيومرثية: يقولون: كيومرث هو آدم عليه السلام، وتفسير كيومرث هو: الحي الناطق؛ وقد ورد في تواريخ الهند والعجم: أن كيومرث هو آدم عليه السلام، ويخالفهم سائر أصحاب التواريخ.

١- الكيومرثية: أصحاب المقدم الأول: كيومرث، أثبتوا أصلين: يزدان، وأهرمن؛ وقالوا: يزدان أزلي قديم، وأهرمن محدث مخلوق. وقالوا: إن سبب خلق أهرمن، أن يزدان فكر في نفسه: أنه لو كان لي منازع كيف يكون؟.

وهذه الفكرة كانت رديئة، غير مناسبة لطبيعة النور، فحدث الظلام من هذه الفكرة، وسمي: أهرمن. وكان مطبوعا على الشر والفتنة والفساد والضرر والإضرار، فخرج على النور، وخالفه طبيعة وفعلا، وجرت محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة..

٢- الزروانية: قالوا: إن النور أبدع أشخاصا من نور، كلها روحانية، نورانية، ربانية؛ ولكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان شك في شيء من الأشياء، فحدث أهرمن الشيطان، يعني إبليس من ذلك الشك.

٣- الزرداشتية: زعموا أن لهم أنبياء وملوكا، أولهم: كيومرث..

قال أورمزد: خلقت جميع هذا العالم من نفسي، أما أنفس الأبرار فمن شعري.. ومما نص عليه زردشت: أن للعالم قوة إلهية؛ هي المدبرة لجميع ما في العالم، المنتهية مبادئها إلى كمالاتها، وهذه القوى تسمى: مشاسبند.

وهي على لسان الصابئة: المدبر الأقرب. وعلى لسان الفلاسفة: العقل الفعال؛ ومنه الفيض الإلهي، والعناية الربانية. وعلى لسان المانوية: الأرواح الطيبة. وعلى لسان العرب: الملائكة. وعلى لسان الشرع والكتاب الإلهي: الروح ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا ﴾ (سورة القدر/ ٤)

الفصل الثاني: الثنوية

هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديما، بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلمة، وذكروا سبب حدوثه..

١- المانوية : أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى عليه السلام، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام..

قال: ولم يزل يولد النور ملائكة وآلهة، وأولياء، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والمنطق الطيب من الناطق.

قال: وملك ذلك العالم هو روحه، ويجمع عالمه: الخير، والحمد، والنور.

وذكر الحكيم ماني في باب الألف من الجبلة الأولى. وفي أول الشبرقان: أن ملك عالم النور في كل أرضه لا يخلو منه شيء، وأنه ظاهر باطن، وأنه لا نهاية له إلا من حيث تناهي أرضه إلى أرض عدوه.

٢- المزدكية : أصحاب مزدك، ومزدك هو الذي ظهر في أيام قباذ والد أنو شروان، ودعا قباذ إلى مذهبه فأجابه، واطلع أنو شروان على خزيه وافترائه، فطلبه، فوجده فقتله..

روي عنه: أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى: قوى التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور؛ كما بين يدي خسرو أربعة أشخاص: موبذ موبذان، والهربد الأكبر، والأصبهبذ، والرامشكر، وتلك الأربع يدبرون أمر العالم بسبعة من ورائهم: سالار، وبيشكار، وبالون، براون، وكازران، ودستور، وكوذك؛ وهذه السبعة تدور في اثني عشر روحانيين: خوانده، ودهنده، وستانده، وبرنده خورنده، ودونده، وخيزنده، وكشنده، وزننده، وكننده، وآبنده، وشونده، وباينده.

وكل إنسان اجتمعت له هذه القوى الأربع، والسبع، والإثني عشر: صار ربانيا في العالم السفلي، وارتفع عنه التكليف.

قال: وإن خسرو العالم الأعلى إنما يدبر بالحروف التي مجموعها الاسم الأعظم، ومن تصور من تلك الحروف شيئا، انفتح له السر الأكبر، ومن حرم ذلك بقي في عمى الجهل والنسيان والبلادة والغم، في مقابلة القوى الأربع الروحانية.[١]

قراءة ما سبق، مع استحضار ما ذكرناه من اعتقادات الصوفية تنتج: أن الديانات الإيرانية مصدر مهم من المصادر الصوفية. فالأفكار الصوفية الموجودة هنا ما يلي:

١- أن سبب وجود الموجودات هو الفكرة، فالصوفية زعموا أن الله تعالى أراد أن يعرف، فنظر في العدم، فأخرج من الأزل صورة من نفسه (تعبير الحلاج)، أو الحقيقة المحمدية (تعبير ابن عربي)، كما في مبحث: (أول موجود) [٢]، فالخلق صدر عن فكرة: فأما عند الصوفية: فقد كانت الفكرة أنه أراد أن يعرف.

وأما في الديانات الإيرانية: فقد كانت الفكرة: أن الإله قال في نفسه: لو كان لي منازع(الكيومرثية). أو أنه شك في شيء من الأشياء (الزروانية). هنا اتفق رأي الصوفية

(١) الملل والنحل ص٢٣٣-٢٥١.
(٢) انظر: ص من هذه الرسالة.

والديانة الإيرانية في أمرين:

الأول : أن الموجودات صدرت عن فكرة، واختلاف نوع الفكرة هنا لايضر.

الثاني : أن الموجودات صادرة عن الله تعالى، وليست مخلوقة.

٢- أن الإله خلق جميع العالم من نفسه (الزرادشتية). وأما الصوفية فقالوا: خلق العالم من الموجود الأول: الحقيقة المحمدية، الكلمة، القطب الأكبر. فهما يتفقان في أن الخلق ظهر من الخالق نفسه، وليس من فعله. والمجوس يقولون:هو من الإله أورمزد نفسه. والصوفية يقولون: من الحقيقة المحمدية [١].

٣- وجود قوة مدبرة للعالم (الزرادشتية)، تسمى عند الفلاسفة: العقل الفعال؛ ومنه الفيض الإلهي، والعناية الربانية؛ وهذا ما لدى الصوفية من كلام عن: الخليفة، القطب الأكبر، الإنسان الكامل، الحقيقة المحمدية؛ كما جاء في مبحث: (الخلافة) [٢].

٤- أن الموجودات: الملائكة، والآلهة، والأولياء؛ تتولد من النور (المانوية)، أي تصدر عنه، وتفيض، كما يصدر النور عن الشمس، وبهذا تقول الصوفية، كما تبين في مبحث: (وساطة الإنسان الكامل في إيجاد الكون) [٣]، وإذا تأملنا ما ورد في الأثر الصوفي: (كنت كنزا خفيا لم أعرف..) وشرحه عند الصوفية، وكلام الحلاج وابن عربي في بدء الخلق، فالنتيجة أن كلامهم يتفق مع أصل ما ورد عن المجوسية في بدء الخلق، من كونه ابتدَاءً عن طريق الفكر، وليس في هذا تخليق ولا صنع، بل نقلة من العدم إلى الوجود، بوساطة فكر، فهو صدور ليس غير ذلك.

٥- أن ملك عالم النور في كل أرضه لا يخلو منه شيء (المانوية)، وهذه هي وحدة الوجود، والتجلي الإلهي بوساطة الحقيقة المحمدية في الوجود من الأفكار التي عرفت عن الصوفية، تحت مسميات متعددة: وحدة الوجود، والشهود، والتجلي والظهور، وغير ذلك.

٦- تدبير العالم السفلي على يد خسرو، وبين يديه أربع قوى، ومن ورائها سبعة،

(١) انظر: ص من هذه الرسالة.
(٢) انظر: ص من هذه الرسالة.
(٣) انظر: ص من هذه الرسالة.

وهي تدور في اثني عشر روحانيين (المزدكية)، ومثل هذا الكلام نجده عند ابن عربي، الذي يقول: "ألا إن البيت هو الدين، ألا إن أركانه هي: الرسالة، والنبوة، والولاية، والإيمان؛ ألا إن الرسالة هي الركن الجامع للبيت وأركانه، ألا إنها المقصود من هذا النوع، فلا يخلو هذا النوع أن يكون فيه رسول من رسل الله، كما لا يزال الشرع الذي هو دين الله فيه، ألا إن ذلك الرسول هو القطب المشار إليه، الذي ينظر الحق إليه .. وهو مجلى الحق من آدم إلى يوم القيامة.. والأرض لا تخلو من رسول حي بجسمه، فإنه قطب العالم الإنساني، ولو كانوا ألف رسول لابد أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود، فأبقى الله بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة، وهم: إدريس عليه السلام بقي حيا بجسده.. وأبقى في الأرض إلياس وعيسى وكلاهما من المرسلين.. فهؤلاء من الرسل المجمع عليهم أنهم رسول، وأما الخضر وهو الرابع، فهو المختلف فيه عند غيرنا لا عندنا، فهؤلاء باقون بأجسادهم في الدار الدنيا، فكلهم فكلهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم القطب، الذي هو موضع نظر الحق من العالم.. فبالواحد يحفظ الله الرسالة، وبالثاني يحفظ الله الولاية، وبالثالث يحفظ الله النبوة، وبالرابع يحفظ الله الرسالة، وبالمجموع يحفظ الله الدين الحنيفي" [1].

وقال: "أما الأقطاب الذين من أمته، الذين كانوا بعد بعثته إلى يوم القيامة، فهم اثنا عشر قطباً" [2].

وهذه مقارنة بين أقوال الصوفية، كابن عربي وغيره، والمزدكية:

المزدكية	الصوفية
خسرو	النبي ﷺ (مثال الدين، البيت)
القوى الأربع	إدريس، إلياس، عيسى،والخضر (مثال أركان الدين: الرسالة، والنبوة، والولاية، والإيمان).
السبعة	الأقطاب السبعة
الإثنا عشر روحانيا	الإثنا عشر قطباً [1]

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٥، ٦.
(٢) الفتوحات المكية ٤/ ٧٥.

يقول الهجويري: "أما أهل الحل والعقد، وقادة حضرة الحق جل جلاله، فثلاثمائة يدعون الأخيار، وأربعون يسمون الأبدال، وسبعة آخرون يقال لهم الأبرار، وأربعة يسمون الأوتاد، وثلاثة آخرون يقال لهم النقباء، وواحد يسمونه القطب والغوث" [2].

فهل هذا التوافق من قبيل الصدفة؟!!.

٧- أن من اجتمعت فيه القوى الأربع، والسبع، والاثنا عشر، صار ربانيا في العالم السفلي، وارتفع عنه التكليف، وهذا بعينه ما يقوله الصوفية، كما جاء تقريره في مبحث: (العصمة، وسقوط التكاليف) [3].

ثمة نصوص أخرى أوردها الدكتور هانز شيدر في بحثه: (الإنسان الكامل في الإسلام) عن الديانات الإيرانية، متفقة مع ما يذكره الصوفية، يقول:

"وفي البندهشن، في الدورة الثانية من دورات العالم، ذات الثلاثة آلاف عام، التي فيها: يبرز الله خليقته من وجودها الروحي اللامادي، في داخل روحه، إلى صورة ظاهرة، يخلق الإنسان الأول في صورة نورانية غدانية [4]، وبكر [5]- هذه الدورة، يقتحم المناقض الخليقة الإلهية، فيرسل الله جنده السماوي ومعهم الإنسان الأول لمحاربة الشر، وفي الوقت نفسه تبدأ الحياة الأرضية، وهنا لابد للإنسان الأول أن يموت، كيما ينشأ الناس الأرضيون عن موته، وموته يتحقق بإرادة الخالق، يرخي عليه نعاسا، فإذا استيقظ رأى غزوة المناقض قد تمت في العالم، لكن موته لا يقع إلا بعد مجيء مجموعة فلكية من النجوم معينة.. فقد تبين أنه قد تكون بصورة كاملة في إيران، في القرن الخامس قبل الميلاد، تفسير للعالم شامل، على أساس مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر: أي المبدأ

(١) انظر: النص الآنف عن ابن عربي.
(٢) كشف المحجوب ٢/ ٤٤٧.
(٣) انظر: ص   من هذه الرسالة.
(٤) أصلها: غَدَنٌ، وهو سعة العيش، والغداني الذي يعيش في سعة ورفاهية. انظر: لسان العرب ١٠/ ٢٥
(٥) الكرّ: الرجوع، وكرر الشيء إذا أعاده مرة بعد مرة، والكَرّة المرة، والجمع كرات. انظر: لسان العرب١٢/ ٦٤

القائل بأن العالم إنسان كبير، وبأن الإنسان عالم صغير" [(١)].

والأفكار الصوفية الموجودة في هذا النص هي:

١- الخلق برز من الوجود الروحي إلى المادي.

٢- الإنسان أول موجود فيه، كان نورا من نور.

٣- العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير.

من الأفكار الإيرانية كذلك:

٤- وساطة الإنسان الكامل في الخلاص من الامتزاج بين النور والظلمة، الروح والجسد.

يذكر الباحث شيدر أن المانوية ديانة إيرانية لم تغفل ذكر الإنسان الأول، لكنها تميزت عن سابقتها (الفرق المجوسية الأصلية) بكونها قد خرجت بالفكرة من الكونية إلى الخلاصية، فصار الإنسان الأول يحمل معه فكرة الخلاص، بعد أن كانت وظيفته كونية فحسب، تفسر نشأة العالم. ولا يعني هذا أن فكرة الخلاص لم تكن موجودة قبل ذلك، بل كانت موجودة، لكنها لم تكن مرتبطة بشخص معين، يقول الشهرستاني عن نظرة الكيومرثية إلى الصراع بين الخير والشر: "زعموا أن النور خيّر الناس، وهم أرواح بلا أجساد، بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن، وبين أن يلبسهم الأجساد فيحاربوا أهرمن، فاختاروا لبس الأجساد ومحاربة أهرمن، على أن تكون لهم النصر من عند النور، والظفر بجنود أهرمن، وحسن العاقبة، وعند الظفر به وأهلاك جنوده تكون القيامة، فذاك سبب الامتزاج، وهذا سبب الخلاص" [(٢)].

وقال عن نظرة الزردشتية: "وهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر، ثم يتخلص الخير إلى عالمه، والشر ينحط إلى عالمه، وذلك هو سبب الخلاص" [(٣)].

ففكرة الخلاص موجودة عند الفرق المجوسية الأصلية، لكن في المانوية خصصت

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ٢٦،٢٥ بتصرف.
(٢) الملل والنحل ص٢٣٥.
(٣) الملل والنحل ص ٢٣٨.

الفكرة فعلقته بشخص ماني، هكذا يبدو الأمر، وفي هذا يذكر: أن ماني مجده أتباعه منذ عهد مبكر على أنه كائن إلهي، وعن هذا الطريق انتقلت إليه صفات المخلص والإنسان الأول، ودلل على ذلك بشذرات الأناشيد التي اكتشفت في التركستان. [(١)]

فهذا تفصيل المسألة، وكلام شيدر فيه إجمال وعموم، فإن قصد أن فكرة الخلاص لم تكن موجودة بصورة كلية قبل المانوية، فلا ريب أن هذا رأي خاطئ.

ومعنى الخلاص في الديانات الإيرانية، كما ذكر شيدر: هو التخلص من سلطان الشر المتمثل في الجسد: فعند المانوية – كما في كل الديانات الغنوصية – قبل نشأة العالم المادي، تتم مسرحية الهبوط والخلاص للإنسان الأول، والغنوص يجدد هذه المسرحية: فكما أن الإنسان الأول ابن الله تقيده الجن في الأصفاد، كذلك روحه الخاصة التي هي جزء من الروح الإلهية، تتجافى عن أصلها وترسف في قيود ظلمة الوجود الأرضي الجسماني.

وكما أن الإنسان الأول قد حرره المخلص – الذي هو ذاته العليا نفسها – من قيود الجن، وأعاده إلى ملكوت النور، كذلك يجب على الغنوصي أن يأمل عن طريق حشد قواه الروحية، والتفكير في الأصل الإلهي، وتحديد ذاته الباطنة، أن يجد طريق العودة والخلاص.

وبهذا يعود التفسير الإيراني القديم للعالم للظهور في المانوية، دون اختلاف إلا في المظهر الديني (الخلاص)، ولأول مرة يصرح في النصوص المانوية عن المساواة بين الإنسان الأول، وبين مجموع النفوس الفردية. [(٢)]

قال شيدر: "أثبتنا نحن من قبل أن النظرية الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول -بوصفه التصور الباطن للإنسانية قبل بداية العالم، والذي اختاره الله ليكون له عونا على الجن يرسله في الكفاح ضدهم- نقول: إن هذه النظرية تتكرر بعينها قسمة بقسمة في مذهب ماني، اللهم إلا أن الإنسان الأول هنا كان عليه أن يتخذ طابع المخلص الغنوصي، فهو لن يقتل بل يقيد ويخدر، ومن ذاته الخاصة الهابطة من عالم النور يوقظ

(١) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص ٣٨، ٣٩.
(٢) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ٢٧-٣٠.

ويؤوب إلى وطنه الإلهي، وبهذا عدّل من تفسير الحادث الذي قصد في الأصل أن يكون كونيا (كوسمولوجيا) فأصبح سرا، وأصبح دراما الخلاص".[1]

والخلاص فكرة صوفية معروفة، وهو في المعنى نفسه، تخليص الروح من سجن الجسد، وكل الرياضات والمجاهدات غرضها الوصول إلى هذه الغاية، وهي مرتبة الفناء عند الصوفية، وهو كما ذكر شيدر عن المانوية، يكون بحشد القوى الروحية، والتفكير في الأصل الإلهي، وتحديد ذاته الباطنة، أن يجد طريق العودة والخلاص، وهكذا تقول الصوفية.

وفيما ذكر كذلك من الأفكار: أن الإنسان الأول ذو طبيعة إلهية، لكنه متميز عن الألوهية، يساوي مجموع النفوس الفردية. يقول شيدر: "في الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول، لتكمن القسمات التي ستصبح حية في ديانات الخلاص الغنوصية، فهناك نشاهد الإنسان الأول كائنا ذا طبيعة إلهية، وهو يمثل بوصفه نموذجا أول للإنسانية مجموع النفوس، لكنه يظل مع ذلك متميزا من الألوهية العليا، فهو الحياة الفانية، وليس واحدا من القديسين الخالدين".[2]

هذه الأوصاف هي التي وردت في حق الموجود الأول (الإنسان الكامل) عند الصوفية:

١- هو الجامع للحقائق الإلهية، وهذا يوازي قولهم: "ذو طبيعة إلهية"، وهذا ما قيل عن (ماني).

٢- هو التعين الأول (الحقيقة المحمدية)، وبذلك ليس هو الإله ذاتا، بل منه صدر، فهو متميز عنه، وهذا قولهم: "لكنه يظل مع متميزا عن الألوهية العليا".

٣- هو الجامع للحقائق الكونية، وهو قريب من قولهم: "مجموع النفوس".

رابعا – الإنسان الكامل في الثقافة الهندية.

الفناء، والحلول، والاتحاد. هذه أصل التصوف، وفكرة الإنسان الكامل متداخلة بهذا الأصل، فالذي يبلغ تلك المرتبة هو الإنسان الكامل، فالكامل هو الفاني، وهو الذي

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ص٣٧.
(٢) الإنسان الكامل في الإسلام ص٣٢.

حل فيه الإله، وهو المتحد به.

والثقافة الهندية تزخر بمثل هذه المعاني، وتكوّن منها بنية عقدية مؤثرة في اعتقادات أمم أخرى، كالنصرانية، واليونانية، وكذا المسلمين، كما أثبت ذلك الباحثون، فقد ذكروا:

أن النصرانية لما وردت إلى الصين في القرن الثامن ميلادي، نظر إليها الصينيون على أنها دين بوذي محور، وأن أفلاطون كان همه مزج الفلسفة اليونانية بالدين الشرقي.[1]

وللبيروني شهادة في هذا الباب: أن اليونان استمدوا اعتقاداتهم من الهنود، يقول: "إن اليونانيين أيام الجاهلية قبل ظهور النصرانية كانوا على مثل ما عليه الهند من العقيدة.. ولهذا أستشهدُ من كلام بعضهم على بعض، بسبب الاتفاق وتقارب الأمرين".[2]

وفي الثقافة الهندية جملة من الأفكار سوى الأصل الآنف، هي تمثل بنية رئيسة في الفكر الصوف، مثل وصف الإله بأنه غير مدرَك؛ والقول بسقوط التكاليف، وهذه متعلقة بالإنسان الكامل، فوصف الإله بأنه غير مدرَك؛ أي لا صفة له، كان سببا في القول بوساطة الإنسان الكامل، والقول بسقوط التكاليف كان أثرا عن تقرير مرتبة الإنسان الكامل، وفيما يلي نقف على هذه الأفكار:

١ – الفنــاء:

يمثل الفناء كنه وحقيقة وماهية التصوف، كما ثبت سابقا في مبحث (ماهية التصوف)[3]، وهو على مرتبتين: الفناء عن شهود السوى (وحدة الشهود)، والفناء عن وجود السوى (وحدة الوجود)، ويعد البسطامي هو أول من تكلم في الفناء، الذي هو (النرفانا) عند البوذية، و(الانطلاق) عند الهندوسية.[4]

يقول أحمد أمين: "فكرة الفناء كانت في الديانة البوذية، وهي تسمى نرفانا".[5]

(١) انظر: التصوف في الإسلام ص٣٦.
(٢) تحقيق ما للهند ص٢١، ٢٧.
(٣) انظر: ص من هذه الرسالة.
(٤) انظر: التصوف في الإسلام ص٦٥، ظهر الإسلام ٤/ ١٥٦.
(٥) ظهر الإسلام ٤/ ١٥٥ ..النرفانا عند البوذية معناها: الانعدام والامحاء والسكون، ثم التبرد والانتعاش والراحة والصفاء.. انظر: التصوف في الإسلام ص٤١.. بعضهم يرى أن: النرفانا هو الفناء، فحسب. أما الفناء عند الصوفية فيتلوه البقاء، فهذا فرق ما بينهما. انظر: الصوفية في الإسلام ٢٩، التصوف في الإسلام ص٤١.

ومدلول الانطلاق عند الهندوس موافق لمدلول النرفانا عند البوذيين، والانطلاق الامتزاج ببرهما، كما تندمج قطرة الماء بالمحيط العظيم[(١)]. بوذا يشرح النرفانا، فيقول: "أيها المريدون! هي طور لا أرض فيه ولا ماء، ولا نور ولا هواء، لا في مكان غير متناه، ولا عقل غير متناه، ليس فيه خلاء مطلق، ولا ارتفاع الإدراك واللإدراك معا، ليس هو هذا العالم وذاك العالم، لا فيه شمس ولا قمر.

أيها المريدون! هي طور لا أقول عنه بإتيان ولا بذهاب ولا بوقوف، لا يموت ولا يولد، هي من غير أساس، من غير مرور، من غير انقطاع، ذلك نهاية الحزن"[(٢)].

وقد أشار البيروني إلى أصل الفناء في أديان الهند فقال: "في كتاب باتنجل: نقسم طريق الخلاص إلى أقسام ثلاثة.. ففي كتاب (بشن دهرم): إن بريكش الملك الذي من نسل پرْك سأل شتانيك رئيس جماعة من الحكماء حضروه: عن معنى من المعاني الإلهية؟، فأجابه بأنه لا يقول إلا ما سمعه من شونك، وهو عن أوشن، وهو عن براهم: إن الله هو الذي لا أول له ولا أخر، لم يتولد عن شيء، ولم يولد شيئا.. وهل يمكن إدراك معرفته، حتى يعبد حق عبادته، إلا بالاشتغال به عن الدنيا بالكلية، وإدامة الفكر فيه؟..

وإلى طريق (باتنجل) ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحد، حتى يستولي الحق على إشارتك، بإفنائها عنك، فلا يبقى مشير ولا إشارة.

ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد، كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقق من هو (أنا) بالإنّية و (لا أنا) بالأينية، إن عدت فبالعودة فُرقتُ، وإن أهملت فبالإهمال خففت، وبالاتحاد ألفت.

وكقول أبي بكر الشبلي: اخلع الكل تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون، إخبارك عنا، وفعلك فعلنا.

وكجواب أبي يزيد البسطامي وقد سئل: بم نلت ما نلت؟: إني انسلخت من

(١) أديان الهند الكبرى ص٦٦.
(٢) أديان الهند الكبرى ص١٦٠.

نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو"[(١)].

قراءة ما سبق، مع استحضار القول المشهور للصوفية: "يفنى من لم يزل، ويبقى من لم يكن". توقف على دقة التوافق بين الفريقين، فكلام بوذا وبراهمة إنما هو تصوير لحقيقة هذه المرتبة الأزلية. يقول الجابري: "قد لا نحتاج إلى الإطالة حول الحقيقة التالية التي يشهد لها التاريخ والنصوص: حقيقة أن أخلاق الفناء، بل وفكرة الفناء نفسها، هي أبعد ما تكون من أخلاق الحياة كما قررها القرآن بآياته، والنبي بسلوكه وحديثه، والصحابة بممارساتهم المختلفة، التعبدية منها والدنيوية، هذا إلى جانب أن فكرة الفناء لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن، والتي تعني بكل بساطة نقيض الشرك، سواء بمعنى الشريك، أو بمعنى الاشتراك، فالتوحيد الإسلامي معناه: وحدانية الله وتنزهه من أية مماثلة أو مشابهة مع أي شيء آخر، وبالتالي فهناك مسألة لا نهائية، لا يمكن قطعها بأية طريقة، ولا بأي شكل بين الله ومخلوقاته..

وإذن فالمعنى الذي يريد المتصوفة إعطاءه لـ (التوحيد) أو (الاتحاد) أو (الوحدة)، وتتضمن جميعا معنى الفناء، لا أصل له في الإسلام، وبالأحرى لا أصل له عند عرب ما قبل الإسلام، الذين جعلوا المسافة بينهم وبين الله غير قابلة لأي اتصال معه، حتى على مستوى الدعاء والعبادة، إلا بتوسط الأصنام، إنه الشرك نقيض التوحيد"[(٢)].

وهنا مصطلح قديم يوافق مصطلح الفاني، وهو: (البُدّ)، وهو في معنى القطب، والشيخ، والولي، يقول ابن الفارض في ديوانه:

وإن خر للأحجار في البدّ عاكف ... فلا وجه للإنكار بالعصبية[(٣)]

يقول الشهرستاني: "ثم إن البراهمة تفرقوا أصنافا، فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ.

أصحاب البددة: ومعنى البد عندهم: شخص في هذا العالم لا يولد، ولا ينكح،

(١) تحقيق ما للهند ص٥٦ -٦٢.
(٢) العقل الأخلاقي العربي ص٤٢٨، ٤٢٩.
(٣) ص٦٧، والبدّ صنم معبود، زعموا أنه صورة الباري. انظر: الفهرست ص٥٣٥، نشأة الفكر الفلسفي٣/٤٨

ولايطعم، ولا يشرب، ولا يهرم، ولا يموت، وأول بدّ ظهر في العالم اسمه: شاكمين. وتفسيره: السيد الشريف. ومن وقت ظهوره إلى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة.

قالوا: دون مرتبة البدّ مرتبة البوديسعية، ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق. وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالصبر والعطية، وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه، وبالامتناع والتخلي عن الدنيا، والعزوف عن شهواتها ولذاتها، والعفة عن محارمها، والرحمة على جميع الخلق.. [قال الشهرستاني]: وليس يشبه البدّ على ما وصفوه، إن صدقوا في ذلك، إلا بالخضر الذي يثبته أهل الإسلام"[1]

يعني بهم أهل التصوف، فهم الذين يعتقدون في الخضر تلك الاعتقادات من حياته الباقية إلى الآن، وقطبيته، أي يعتقدون فيه كل خصائص (الإنسان الكامل) بحسب رأيهم، أما أهل السنة والجماعة فإنهم يثبتون له النبوة ولا يزيدون على ذلك.

٢-الوحدة والحلول والاتحاد:

جاء في كتاب البيروني ما يثبت أن هذه الأفكار: وحدة الوجود، الحلول، الاتحاد؛ هندية المنبع، فقد ذكر في باب: اعتقادهم في الموجودات العقلية والحسية؛ ما يلي:

"وكان فيهم من يرى الأشياء كلها شيئا واحدا ، ثم من قائل في ذلك بالكمون، ومن قائل بالقوة. وأن الإنسان مثلا لم يتفضل عن الحجر والجماد إلابالقرب من العلة الأولى بالرتبة، وإلا فهو هو.

ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط، لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره، فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط.

وهذا رأي السوفية وهم الحكماء، فإن (سوف) باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف (بيلاسوبا)، أي محب الحكمة، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم، سموا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى (الصفة)، وأنهم أصحابها في عصر النبي ﷺ، ثم صحف بعد ذلك فصير من صوف التيوس.

(١) الملل والنحل ص٥٠٨ ،٥٠٩، وانظر: العقل الأخلاقي العربي ص٤٣٥، وما بين المعكوفتين زيادة مني.

وقد عدل أبو الفتح البستي[1] عن ذلك أحسن عدول في قوله:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا قدما وظنوه مشتقا من الصوف

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفي حتى لقب الصوفي

وكذلك ذهبوا إلى أن الموجود شيء واحد، وأن العلة الأولى تتراءى فيه بصور مختلفة، وتحل قوتها في أبعاضه بأحوال متباينة، توجب التغاير مع الاتحاد.

وكان فيهم من يقول: إن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى، متشبها بها على غاية إمكانه، يتحد بها عند ترك الوسائط، وخلع العلائق والعوائق؛ وهذه آراء يذهب إليها الصوفية لتشابه الموضوع"[2]

ويقول: "إنهم يذهبون في الموجود إلى أنه شيء واحد، على مثل ما تقدم، فإن (باسديو) يقول في الكتاب المعروف (بكتيا): أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية، لأن (بشن) جعل نفسه أرضا يستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم، وجعله قلبا لكل واحد منهم، ومنح الذكر والعلم وضديهما، على ماهو مذكور في (بيذ)، وما أشبه قول صاحب كتاب (بلينياس) في علل الأشياء بهذا، وكأنه مأخوذ منه: إن في الناس كلهم قوة إلهية، بها تعقل الأشياء بالذات وبغير الذات، كما سمي بالفارسية (خذا) بغير ذات، واشتق للإنسان من ذلك اسم"[3]

ويقول: "وهم يجيزون حلول الحق في الأمكنة، كالسماء والأرض والكرسي، ومنهم من يجيزه في جميع العالم: الحيوان، والشجر، والجماد. ويعبر عن ذلك بالظهور الكلي، وإذا أجازوا ذلك لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر"[4]

وجاء في كتاب (أديان الهند): "وقد جاء في فلسفة الهند الأخلاقية المسماة (ويدانت): هذا الكون كله ليس إلا ظهورا للوجود الحقيقي الأساسي، وأن الشمس والقمر وجميع جهات العالم وأرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط

(١) هو علي بن محمد الكاتب، الشاعر المشهور، صاحب الطريقة الأنيقة في التجنيس الأنيس البديع التأسيس، توفي سنة ٤٠٠هـ في بخارى. انظر: وفيات الأعيان ٣/ ٣٧٦.
(٢) تحقيق ما للهند ص٢٧ ،٢٨.
(٣) تحقيق ما للهند ص٣١.
(٤) تحقيق ما للهند ص٤٤.

المطلق، وأن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصيلة، وإن الجبال والبحار والأنهار .. تفجر من ذلك الروح المحيط الذي يستقر فيه سائر الأشياء.

وهذا التفكير هو ما قال به سانكرا في القرن الثامن الميلادي، إذ وضح فلسفة الهندوس في وحدة الوجود، وحاول أن يدلل على رفض الازدواج، وأن الروح الإنسانية هي جزء من الروح العالمية.

وقد تسرب هذا التفكير إلى بعض طوائف المسلمين من الصوفية والشيعة، وقد لقي الحلاج حتفه بسبب اعتناقه هذا المذهب ودعوته له ، ومما يروى من شعره في ذلك :

عجبت منك ومني	أفنيتني بك عني
أدنيتني منك حتى	ظننت أنك أني" [(١)]

وفي البرهمية مذهب يدعى (فدانتا) فيه شيء من التصوف، ويقول بوحدة الوجود. [(٢)]

فهذا قولهم في وحدة الوجود، أما عن قولهم في الحلول والاتحاد فيقول البيروني: "وإلى مثل هذا إشارات الصوفية في العارف، إذا وصل مقام المعرفة، فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان:

- قديمة لا يجري عليها تغير واختلاف، بها يعلم الغيب، ويفعل المعجز.
- وأخرى بشرية للتغير والتكوين. ولا يبعد عن مثله أقاويل النصارى.

قالت الهند: فإذا قدر على ذلك استغنى عنه وتدرج إلى المطلوب في مراتب:

- أولاها – معرفة الأشياء اسما وصفة وتفاصيل غير معطية للحدود.
- والثانية – تجاوز ذلك إلى الحدود الجاعلة جزئيات الأشياء كلية، إلا إنه لا تخلو فيها من التفصيل.
- والثالثة – زوال ذلك التفصيل والإحاطة بها متحدة ولكن تحت الزمان.
- والرابعة – تجردها عنده عن الزمان، واستغناؤه فيها عن الأسماء والألقاب، التي

(١) أديان الهند الكبرى ص٦٨.
(٢) انظر: التصوف في الإسلام ص٣٩.

هي آلات الضرورة، وفيها يتحد العقل والعاقل بالمعقول، حتى تكون شيئا واحدا.

فهذا ما قال باتنجل في العلم المخلص للنفس، ويسمون خلاصها بالهندية (موكش) أي العاقبة. [(١)]

وقال: "وإنما ذهبوا في الخلاص إلى الاتحاد؛ لأن الله مستغن عن تأميل مكافاة أو خشية مناواة، بريء عن الأفكار، لتعاليه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة، عالم بذاته، لابعلم طارئ لما لم يكن له معلوما في حال ما، وهذا أيضا صفة المتخلص عندهم، فلا ينفصل عنه فيها إلا بالمبدأ، فإنه لم يكن في الأزل المتقدم كذلك، من أجل أنه كان قبله في محل الارتباك، عالما بالمعلوم، وعلمه كالخيال مكتسب بالاجتهاد، ومعلومة في ضمان الستر، وأما في الخلاص فالستور مرفوعة، والأغطية مكشوفة، والموانع مقطوعة، والذات عالمة غير حريصة على تعرف شيء خفي، منفصلة عن المحسوسات الدائرة، متحدة بالمعقولات الدائمة، لذلك سأل السائل في خاتمة كتاب (باتنجل) عن كيفية الخلاص؟.

فقال المجيب: إن شئت فقل تعطل القوى الثلاث، وعودها إلى المعدن الذي صدرت عنه. وإن شئت فقل هو رجوع النفس إلى عالمه في طباعها". [(٢)]

ويذكر الدكتور أحمد شلبي أن بعض البوذيين يعتقدون أن بوذا ليس إنسانا محضا، بل إن روح الله قد حلت به، وقد أخذ بهذا النصارى، فقالوا إن شخصية المسيح: لاهوتية، ناسوتية؛ وأن اللاهوت حل بالناسوت، وبعض الشيعة كالسبائية قالوا مثل هذا في علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وبعض البوذيين قال بأن بوذا كائن لاهوتي هبط إلى هذا العالم لينقذه مما فيه من الشرور. [(٣)]

وفي كتاب (التصوف في الإسلام): أن البراهمة (حكماء الهند) يطلبون عن طريق التأمل والاعتبار كمالا روحيا، يعتقدون أنهم يستطيعون به التقرب إلى الله، بل إن الله بذاته يحضر في قلوبهم، وفي ضمائرهم، ولذلك تتوق النفس إلى الاتحاد به: بالله، أو ببراهما. وهما شيء واحد عند البراهمة، وتقوم هذه الفلسفة على تحرر النفس من الجسد.

(١) تحقيق ما للهند ص٥٢، انظر للاستزادة: التصوف في الإسلام ص٣٩.
(٢) تحقيق ما للهند ص٥٨.
(٣) انظر: أديان الهند الكبرى ص١٦٨، ١٦٩.

وفي مذهب (يوبانيشاد) وينتسب إلى البرهمية، معرفة لا تعترف بشيء إلا ببراهما أو آتمان، ومعناهما: الله. والحقيقة ليست شيئا خارج براهما، وكذلك لايمكن أن ينسب إلى براهما وصف، فإن الوصف يدل على التكثر، وليس في براهما تكثر، وطريق النجاة هو الفناء في براهما، على أن يكون هو هو، أبدا ومطلقا، وكثيرا ما ينطق أصحاب هذا المذهب بالجملة: "ذلك الذي أنت"، فالوجود وحدة لاتتجزأ، حتى ليقول أحدهم: "أنا براهما" أي الله، كما روي عن الصوفية [1].

يقول النشار: "لا ينكر أحد أن فكرة الحلول والاتحاد منشؤها الهند." [2]

ويذكر البيروني أن الهنود والصوفية والنصارى مقالتهم واحدة في الحلول والاتحاد[3].

٣ – التشبه بالإله: والكلام عن الاتحاد يتبعه الكلام عن التشبه بالإله، أو التخلق بأخلاق الله، قال البيروني:

"قال السائل في كتاب (باتنجل): من هذا المعبود الذي ينال التوفيق بعبادته؟.

قال: المجيب: هو المستغني بأوليته ووحدانيته، عن فعل لمكافأة عليه، براحة تؤمل وترتجى، أو شدة تخاف وتتقى... وفي كتاب (كيتا): إني أنا الكل من غير مبدأ بولادة أو منتهى بوفاة، لا أقصد بفعلي مكافأة، ولا اختص بطبقة دون أخرى لصداقة أو عداوة، قد أعطيت كلا من خلقي حاجته في فعله، فمن عرفني بهذه الصفة، وتشبه في إبعاد الطمع عن العمل، انحل وثاقه، وسهل خلاصه وعتاقه.

وهذا كما قيل في حد الفلسفة إنها التقيّل[4] بالله ما أمكن..."[5] وقال: "في كتاب (كيتا): اطلب النجاة من الدنيا، بترك التعلق بجهالاتها، وإخلاص النية في الأعمال وقرابين النار لله، من غير طمع في جزاء ومكافأة." [6]

(١) انظر: التصوف في الإسلام ص٣٩، وانظر: أديان الهند الكبرى ص٦٦.
(٢) نشأة الفكر الفلسفي ٣/ ٤٧.
(٣) انظر: تحقيق ما للهند ص١٦.
(٤) التقيّل هو التشبه. انظر: معجم مقاييس اللغة ٥/ ٤٤
(٥) تحقيق ما للهند ص٢٣-٢٥.
(٦) تحقيق ما للهند ص٥٥.

ومقصود التشبه هو الاتحاد، كما في نص البيروني السابق: "وكان فيهم من يقول: إن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبها بها على غاية إمكانه، يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق والعوائق.

وهذه آراء يذهب إليها الصوفية لتشابه الموضوع"[1].

٤ – الإله غير مُدرَك بالوصف.

قال البيروني: "يقول السائل بعد ذلك: فهل له من الصفات غير ما ذكر؟.

ويقول المجيب: له العلو التام في القدر لا المكان، فإنه يجل عن التمكن، وهو الخير المحض التام، الذي يشتاقه كل موجود، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل.. قال السائل: كيف تعبد من لم يلحقه الإحساس؟.

قال المجيب: تسميته تثبت إنيته، فالخبر لا يكون إلا عن شيء، والاسم لا يكون إلا لمسمى، وهو وإن غاب عن الحواس فلم تدركه، فقد عقلته النفس، وأحاطته بصفاته الفكرة، وهذه هي عبادته الخالصة، وبالمواظبة عليها ينال السعادة.

فهذا كلامهم في هذا الكتاب المشهور (باتنجل)." [2]

وهذا ما يذكره الصوفية في وصف الإله، كما تقدم في مبحث سابق [3].

٥ – الإرادة الفاعلة: مما قاله ابن عربي في قدرات الإنسان الكامل: "فأدواته همته، وهي بمنزلة الإرادة الإلهية، إذا توجهت همته على إيجاد شيء، فمن المحال ألا يكون ذلك الشيء مراداً." [4]

وقال الهجويري في وصف الأولياء: "ويتنصر المسلمون على الكفار بهمتهم." [5]

هذه الفكرة موجودة عند أهل الهند، وقد ذكر هذا الشهرستاني، الذي قال: "هؤلاء أصحاب الفكرة يعظمون الفكرة، ويقولون هو المتوسط بين المحسوس والمعقول، فالصور

(١) تحقيق ما للهند ص٢٧، ٢٨.
(٢) تحقيق ما للهند ص٢٣، ٢٤.
(٣) انظر: ص من هذه الرسالة.
(٤) الفتوحات المكية ٣/ ٢٩٨.
(٥) كشف المحجوب ٢/ ٤٤٧.

من المحسوسات ترد عليه، والحقائق من المعقولات ترد عليه أيضا، فهو مورد العلمين من العالمين، فيجتهدون كل الجهد، حتى يصرفوا الوهم والفكرة عن المحسوسات بالرياضات البليغة، والاجتهادات المجهدة، حتى إذا تجرد الفكر عن هذا العالم، تجلى له ذلك العالم، فربما يخبر عن مغيبات الأحوال، وربما يقوى على حبس الأمطار، وربما يوقع الوهم على حي فيقتله في الحال، ولا يستبعد ذلك، فإن للوهم أثرا عجيبا في تصريف الأجسام، والتصرف في النفوس. أليس الاحتلام في النوم تصرف الوهم في الجسم؟ أليست إصابة العين تصرف الوهم في الشخص؟ أليس الرجل يمشي على جدار مرتفع، فيسقط في الحال ولا يأخذ من عرض المسافة في خطواته، سوى ما أخذه على الأرض المستوية؟.

والوهم إذا تجرد عمل أعمالا عجيبة، ولهذا كانت الهند تغمض عينها أياما لئلا يشتغل الفكر والوهم بالمحسوسات، ومع التجرد إذا اقترن به وهم آخر اشتركا في العمل خصوصا إذا كانا متفقين غاية الاتفاق، ولهذا كانت عادتهم إذا دهمهم أمر، أن يجتمع أربعون رجلا من المهذبين المخلصين على رأي واحد في الإصابة، فيتجلى لهم المهم الذي يهضمهم حمله، ويندفع عنهم البلاء الملم الذي يكادهم ثقله"[1].

ويقول: "ترأس بخمنين على الهند كلهم، فرغب الناس في تلطيف الأبدان، وتهذيب الأنفس، وكان يقول: أي امرئ هذب نفسه، وأسرع بالخروج عن هذا العالم الدنس، وطهر بدنه من أوساخه، ظهر له كل شيء، وعاين كل غائب، وقدر على كل متعذر، وكان محبوبا مسرورا، ملتذا عاشقا، لا يمل، ولا يكل، ولا يمسه نصب ولا لغوب"[2].

٦ – **سقوط التكاليف**. قال البيروني: "وحكي لي أن في بعض كتبهم: أن الأشياء كلها شيء واحد، وفي الحظر والإباحة سواسية، وإنما تختلف بسبب العجز والقدرة، فالذئب يقتدر على حطم الشاة، فهي أكلته، والشاة تعجز عنه، وقد صارت فريسته.

ووجدت في كتبهم ما شهد بمثله، إلا أن ذلك يكون للعالم بعلمه، إذا حصل فيه على رتبة يستوي فيها عنده البرهمن جندال، وإذا كان كذلك استوت عنده أيضا سائر

---

(١) الملل والنحل ص٥١٠.

(٢) الملل والنحل ص٥١٨، ٥١٩.

الأشياء في الكف عنها، فسواء كانت كلها حلالا، إذ هو مستغن عنها، أو كانت حراما، فإنه غير راغب فيها، فأما من له فيها أرب، باستحواذ الجهل عليه، فبعض له حلال، وبعض عليه محرم، والسور بينهما مضروب"[1].

خامسا – الإنسان الكامل في الثقافة اليونانية.

لن نجد هذه الفكرة بهذا الاسم تحديدا: شائعا في الفلسفة اليونانية، إنما نجد معناها، لكن بأسماء أخرى مثل: الكلمة، العقل الكلي، العقل الأول.

فالكلمة، وهي من المرادفات للإنسان الكامل، تعني في الفلسفة اليونانية: القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون..وقد استعملها في هذا المعنى جملة من الفلاسفة: كالرواقيين، وانكساغوراس، وأنكسيمانس، وغيرهم[2].

فأما الرواقيون[3] فمن اعتقادهم، كما جاء في المعجم الفلسفي: "أن الإنسان جزء من الكون، وأن كل ما يقع في الطبيعة، فهو إنما يقع بتأثير العقل الكلي"[4].

ومما جاء عنهم في الموسوعة الفلسفية العربية ما يلي:

١ –"تصور الرواقيون أن العقل، عن طريق امتثاله لأمر الإحداث، المعبرة عن إرادة الله تعالى، ينفذ إلى الطبيعة، ويتحكم فيها تحكما مطلقا"[5].

٢ –"العقل إنما هو جزء من العقل الإلهي المنغمس في أجسام الناس"[6].

٣ –"الحكيم هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة، إنما يقع بالعقل الكلي، أو بالإرادة الإلهية"[7].

وذكر أبو العلا عفيفي أن معنى (الكلمة) في هذا المذهب هو: العقل الفعال المدبر

---

(١) تحقيق ما للهند ص٤٢٧.

(٢) انظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٣٤.

(٣) الرواقية: مذهب إحدى المدارس الفلسفية اليونانية الكبرى في العصر الهلينستي، نسبة إلى الرواق الذي كان يعلم فيه زينون الكتيومي، وهي صورة من صور وحدة الوجود. انظر: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص٩٣.

(٤) ١/ ٦٢٢.

(٥) ٢/ ٦٤١.

(٦) ٢/ ٦٤٣.

(٧) ٢/ ٦٤٩، وانظر: الدين، لمحمد عبد الله دراز.

للكون، أو العقل الكلي، الذي يمد العقول الجزئية، بكل ما فيها من نطق وعلم. ونظريتهم تميزت بالتفريق بين العقل بالقوة (العقل الكامن)، والعقل بالفعل (العقل المتجلي في المخلوقات)، وهي تفرقة انتفع بها من بعد الرواقيين: فلاسفة اليهود والمسيحية، ثم فلاسفة المسلمين [(١)].

كذلك، العقل الساري في جميع أنحاء الكون، يظهر في الكون في مظاهر مختلفة الدرجة، ولا يتجلى في أكمل مظاهره في غير الإنسان، الذي يعد بحق منه.

ويتفق الرواقيون والأفلاطونيون جميعا على أن في الإنسان جزءا إلهيا، وهي فكرة أخذها وتوسع فيها من بعدهم من فلاسفة المسيحيين والمسلمين ومتصوفوهم [(٢)].

فكل هذه الأفكار الرواقية مرت معنا، حين عرضنا لفكرة (الإنسان الكامل) في الفكر الصوفي، فكلها مما وصف الصوفية (الإنسان الكامل) بها، وهي في ترتيب واختصار:

١-في اعتباره جزءا إلهيا.

٢-قولهم بأنه العنصر المنبث في جميع الكون، وتحكمه فيه، فهو مصدر التأثير.

٣-في كونه يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم، فهو مصدر المعرفة.

٤- طريقة إخراج الخلق من العدم، شبيهة بفكرة العقل بالقوة، والعقل بالفعل.

٥-تجلي الكلمة، أو العقل الكلي، في سائر الكون، وظهوره في مظاهره، مع كماله في الإنسان خصوصا.

ومن الأفكار التي ترددت لدى فلاسفة اليونان كذلك ما يلي:

١-استحالة إدراك الإله.

٢-بروز الخلق من الوجود العلمي إلى الوجود العيني.

٣-وساطة الموجود الأول في إيجاد الموجودات.

٤-أزليته بأزلية الله تعالى.

---

(١) انظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٣٤، ٣٥.

(٢) انظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٧٢.

وهذه بعض أقوالهم في هذه المعاني، كما نقلها عنهم الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل):

- **تاليس**: [(١)] من رأيه:

١-أن للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول، من جهة هويته، وإنما من جهة آثاره، وهو الذي لايعرف اسمه، فضلا عن هويته، إلا من نحو أفاعيله، وإبداعه، وتكوينه الأشياء، فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا.

٢-المبدع كان ولا شيء مبدع، فأبدع الذي أبدع، ولا صورة له عنده في الذات، لأن قبل الإبداع إنما هو فقط.. لكنه أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها، فانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الأول، فمحل ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر، وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي، إلا وفي ذات العنصر الأول صورة ومثال عنه، ومن كمال ذات الأول الحق، أنه أبدع مثل هذا العنصر، فما يتصوره العامة في ذاته تعالى أن فيها الصور، يعني صور المعلومات، فهو في مبدعه، ويتعالى الأول الحق بوحدانيته وهويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه [(٢)].

- **أنكساغوراس** [(٣)]: من آرائه:

١-أن مبدأ الموجودات هو جسم أو متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة، لايدركها الحس، ولاينالها العقل، منها كون الكون كله، العلوي منه والسفلي.

٢-وافق سائر الحكماء في المبدأ الأول أنه العقل الفعال.

٣-أن أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل، لانهاية له: ومنه تخرج جميع

---

(١) الملطي، وهو أحد السبعة من أساطين الحكمة، وأول من تفلسف في ملطية. انظر الملل والنحل: ص٣١٥

(٢) ويذكر الشهرستاني: أنه نقل عنه أن المبدع الأول هو الماء، وفي التوراة، في السفر الأول منه، أن مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى، ثم نظر إليه نظرة الهيبة، فذابت أجزاؤه فصارت ماء، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان، فخلق منه السموات، وظهر على وجه الماء زبد البحر، فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال، وكأن تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية، هكذا يرى الشهرستاني... ويرى كذلك أن الذي أثبته من العنصر الأول الذي هو منبع الصور شديد الشبه باللوح المحفوظ المذكور في الكتب الإلهية، إذ فيها جميع أحكام المعلومات، وصور جميع الموجودات والخبر عن الكائنات، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش. انظر: الملل والنحل ص٣١٥-٣١٨.

(٣) أحد السبعة أساطين الحكمة، من أهل ملطية. انظر: الملل والنحل ص٣١٨

الأجسام والقوة الجسمانية والأنواع والأصناف.

٤-يرى الشهرستاني أنه أول من قال بالكمون والظهور، وحيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم، نوعا، وصنفا، ومقدارا، وشكلا، وتكاثفا، وتخلخلا؛ كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل من النطفة المهينة، والطير من البيض، فكل ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادة، وإنما الإبداع واحد، ولم يكن بشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول.

- **أنكسيمانس** [(١)] : من آرائه:

١- أن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علمه الأول، والصورة عنده بلا نهاية، ولا يجوز في الباري تعالى إلا أحد قولين: إما أن نقول: إنه أبدع ما في علمه، وإما أن نقول: أبدع أشياء لايعلمها، وهذا من القول المستشنع، وإن قلنا: أبدع ما في علمه، فالصور أزلية بأزليته، وليس تتكثر ذاته بتكثر المعلومات، ولاتتغير بتغيرها.

٢- أبدع بوحدانيته صورة العنصر، ثم صورة العقل انبعث عنها ببدعة الباري تعالى، فرتب العنصر في العقل ألوان الصور، على قدر ما فيها من طبقات الأنوار، وأصناف الآثار، وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة، كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة، بلا زمان ولا ترتيب بعض على بعض [(٢)] .

- **أنبادقليس** [(٣)] : ومن رأيه: أن الباري تعالى لم تزل هويته فقط، وهو العلم المحض، وهو الإرادة المحضة، وهو الجود والعزة، والقدرة والعدل والخير والحق، لا أن هناك قوى

(١) هو أحد السبعة من أساطين الحكمة، من مطلية. انظر: الملل والنحل ص٣٢٠

(٢) ونقل عنه أيضا: أن أول الأوائل من المبدعات هو الهواء، ومنه تكون جميع ما تكون في العالم من الأجرام العلوية والسفلية، ويرى الشهرستاني أنه على مثال مذهب تاليس، إذ أثبت العنصر والماء في مقابلته، وهو قد أثبت العنصر والهواء في مقابلته، ونزل العنصر منزلة القلم الأول، والعقل منزلة اللوح القابل لنقش الصور، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب، وهو أيضا من مشكاة النبوة اقتبس، وبعبارات القوم التبس، هكذا يقول الشهرستاني. انظر: الملل والنحل ص٣٢٠-٣٢٢.

(٣) أحد السبعة من أساطين الحكمة، قيل كان في زمن داود عليه السلام، ومضى إليه وتلقى منه، واختلف إلى لقمان الحكيم، واقتبس منه الحكمة. انظر: الملل والنحل ص٣٢٢

مسماة بهذه الأسماء، بل هي: هو، وهو: هذه كلها، مبدع فقط، لأنه أبدع من شيء، ولا أن شيئا كان معه، فأبدع الشيء البسيط، الذي هو أول البسائط المعقول، وهو العنصر الأول، ثم كون الأشياء المبسوطة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول، ثم كون المركبات من المبسوطات [(١)] .

- **أفلاطون** [(٢)] : من رأيه:

١-أن للعالم مبدعا أزليا، واجب بذاته، عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأزل، ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل، إلا مثالا عند الباري تعالى، ربما يعبر عنه بالهيولى، وربما بالعنصر؛ ويشير الشهرستاني إلى أنه ربما يشير بذلك إلى صور المعلومات في علمه تعالى.

٢-أبدع العقل الأول، وبتوسطه النفس الكلية، وقد انبعث عن العقل الأول انبعاث الصورة في المرآة، وبتوسطهما العنصر.

٣-أثبت لكل موجود مشخص في العالم الحسي: مثالا غير مشخص في العالم العقلي، ويسمي ذلك: المثل الأفلاطونية؛ فالمبادئ بسائط، والمثل مبسوطات، والأشخاص مركبات، فالإنسان المركب المحسوس جزئي ذلك الإنسان المبسوط المعقول، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن، والموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم، ولابد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة، والعالم عالمان: عالم العقل، وفيه المثل العقلية، والصورة الروحانية. وعالم الحس، وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية. كالمرآة المجلوة، التي تنطبع فيها صور المحسوسات، فإن الصور فيها مثل الأشخاص، وكذلك العنصر في ذلك العالم مرآة لجميع صور هذا العالم، يتمثل فيه جميع الصور كلها، غير أن الفرق أن المنطبع في المرآة الحسية صور خيالية، يرى أنها موجودة، تتحرك بحركة الشخص، وليس في الحقيقة كذلك، وأن المتمثل في المرآة العقلية صورة حقيقية روحانية، هي موجودة بالفعل، تحرك الأشخاص ولا تتحرك، فنسبة الأشخاص

(١) الملل والنحل ص ٣٢٢.

(٢) هو ابن أرسطن بن أرسطوقليس، من أثينة، وهو آخر المتقدمين الأوائل من أساطين الفلسفة، ولد زمن أردشير بن دارا، وتتلمذ على سقراط. انظر: الملل والنحل ص ٣٤٢.

إليها، كنسبة الصور في المرآة إلى الأشخاص، فلها الوجود الدائم، ولها الثبات القائم، وهي تتمايز في حقائقها تمايز الأشخاص في ذواتها، وإنما كانت هذه الصور موجودة، كلية دائمة باقية؛ لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع، فقد كانت صورته في علم الأول الحق، والصور عنده بلا نهاية، ولو لم تكن الصورة معه في أزليته، في علمه لم تكن لتبقى، ولو لم تكن دائمة بدوامها لكانت تدثر بدثور الهيولى [١].

- **أرسطو**: من رأيه أنه: لا يصدر عن الواحد إلا واحد. قال: "الصادر الأول هو العقل الفعال... وقد أقمنا البرهان على أنه واحد من كل جهة. فلن يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد"[٢].

- **أفلوطين** [٣]: من رأيه:

١-أن الواحد لا يخالط شيئا من الأشياء، فهو وحدة مطلقة، مبدأ كل وحدة، وليس فيه معنى التعدد، وهو فوق العقل، ولئن ثبت وجوده عقليا، فلا يمكن إدراكه؛ لأن المتناهي الناقص، لا يدرك اللامتناهي الكامل، لذلك فالطريقة الوحيدة لمعرفته غير الطريقة السلبية هي: الحدس الصوفي.

٢-أول شيء فاض عن الواحد هو العقل، وهو صورة الله، ولكن ليس الله نفسه؛ لأنه احتاج إلى علة؛ ولأن الفيض حركة تشوق من أسفل إلى أعلى، فكل موجود يتشوق إلى علته، فيكون شوقه سببا للفيض، وهكذا فإن العقل يتأمل في الله، وفي ذاته، فيصدر عنه كائن جديد هي النفس الكلية أو نفس العالم، والنفس هذه تتأمل في ذاتها، وفي مبدئها فتصدر عنه الطبيعة، التي هي مجموعة النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات، وهي أدنى مراتب العالم الروحاني؛ لأنها منغمسة في المادة، بيد أن النفوس الجزئية تستطيع العودة إلى أصلها والتحرر من روابط المادة، وذلك بالانعتاق من عبودية الجسد والحس، فتتولد عندئذ الفضائل كالزهد والتقشف والفكر والفلسفة، فتذوب النفس في الله وتتحد به، وتحظى بالسعادة الحقة [٤].

(١) انظر: الملل والنحل ص٣٤٢، ٣٤٣.
(٢) الملل والنحل ص٣٧٩.
(٣) من أشهر فلاسفة القرن الثالث ميلادي، أصله مصري. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة ١/ ١٠٦
(٤) موسوعة أعلام الفلسفة ١/ ١٠٦-١٠٨.

وبعد أن عرضنا للفكر اليوناني، كما ورد وصفه في كتاب (الملل والنحل للشهرستاني) نلحظ أن تلك الآراء هي نفس ما يقرره الصوفية، قد نجد بعض التفاوت في فروع القضايا [١]، لكن ذلك لا ينفي أن تكون الفلسفة اليونانية مصدرا من المصادر التي استقى منها المتصوفة، فإن لهم جهدا ملموسا في تطوير الأفكار الفلسفية، لو لم يكن من ذلك سوى تضمين نصوص الوحي تلك الأفكار الفلسفية، وعرضها في قالب ديني، تحت اسم الإسلام!!، فمما رأينا من أفكار متفقة، بها يعرف مصدر من مصادر التصوف ما يلي:

١-تردد لدى كل من: تاليس، وأنبادقليس، وأفلوطين. أن الإله لا يمكن إدراكه، وأشار أفلوطين إلى أن الطريقة الوحيدة لإدراكه هي: الحدس الصوفي. وقد تردد عن الصوفية أن الله تعالى لا يوصف بوصف، وأنه يتنزه عن الإدراك، ولأجله جعلوا وساطة بينه وبين الخلق، لتقوم بمهمة إيصال الفيض الإلهي إلى الخلق، وقد ذكرنا ذلك في موضعه في (الفصل الخامس) مبحث: (علة وساطة الإنسان الكامل).

٢-جميع من ذكرنا من أساطين الفلسفة اليونانية يجمعون على أن الموجودات انبعثت وظهرت من الموجود الأول، أو العنصر الأول بتعبير تاليس وأنبادقليس ويسميه الشيء البسيط وأول البسائط المعقول، أو المبدأ الأول والعقل الفعال عند أنكساغوراس، والعقل الأول عند أفلاطون، والعقل عند أفلوطين.. فكل هؤلاء متفقون على نظرية الفيض، وهو بالضبط ما جاء عن أئمة التصوف، كالحلاج وابن عربي والجيلي، في (الفصل الرابع)، في المبحث الأول، فقرة: (أولاً: كيفية ظهور الموجودات)، وفقرة (ثانيا: الإنسان الكامل أول موجود).

يقول الدكتور محمد مصطفى حلمي: "قول ابن الفارض بأن روحه للأرواح، وطينته فياضة بكل ما هو حسن في الكون (البيت ٣١٣ من التائية الكبرى)، وقوله بأن ما في العالم الباطن مستمد من باطن القلب، وما في عالم الظاهر مستمد من ظاهره، كل أولئك يذكرنا بنظرية أفلوطين التي تقرر أنه عن (الواحد) يصدر (العقل الأول) الذي هو صورة لهذا الواحد المطلق، وأول فيض منه، وأنه عن هذا العقل تصدر (النفس الكلية)

(١) انظر: المعجم الصوفي ٢/ ٨٩١ حاشية (٥).

التي تصدر عنها الكائنات الروحية.. ومن هنا يمكن أن نقابل بين مراتب الوجود عند ابن الفارض، وبين سلسلة الفيوضات عند أفلوطين على الوجه التالي:

- الذات الأحدية = الواحد.
- القطب = العقل الأول.
- روح القطب أو نور باطنه = النفس الكلية.
- طينة القلب أو فيض ظاهره = المادة غير المصورة"[١] .

وذكر الدكتور محمد عبد الله دراز أن أفلاطون قال في الجزء العاشر من كتاب (القوانين): "أن الروح أول موجود، والمبدأ الأصيل، ومنشأ الكل، وسبب كل حركة وتغيير فيما كان، وما هو كائن، وما سيكون، وأنها تدبر السماء والأرض"[٢] .

٣-ذكر أنكساغوراس أن الأشياء كانت كامنة في الجسم الأول، ثم عنه ظهر الوجود، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، وبمثل هذا قال ابن عربي في أمثلته: الكنز، والحبة، والظل. وبها قصد إثبات أزلية (الإنسان الكامل) مع الله تعالى، ومماثلته له في الصورة. وتقدم الكلام عنها في: (أولاً: معنى جمع الإنسان الحقائق الكونية) عند فقرة: (سبب اختصاص الإنسان بالصورة).

٤-فكرة الأشياء الثابتة في العدم، التي أشار إليها ابن عربي نجد أصولها عند أنكسيمانس وأفلاطون، وما ذكره أنكساغوراس عن الأشياء الكامنة هو في المعنى نفسه.

٥-ما ذكره ابن عربي في مسألة وجوب أن يكون (الإنسان الكامل) على الصورة الإلهية أزلا، ليصح له البقاء، نجده يتردد عند أفلاطون، وقد وضحنا قوله في (الفصل الرابع) المبحث الثاني، فقرة (٢- الأدلة على أن الإنسان الكامل صورة الله).

٦-مسألة الانعتاق من عبودية الجسد والحس، وما ينتج عنها من الفضائل، وما يكون بعدها من الفناء والاتحاد بالله تعالى، هي من الأفكار التي رددها أفلوطين، وهي من الأفكار الرئيسة في التصوف، فحقيقة التصوف هو الفناء والاتحاد بالله تعالى، كما تقدم

(١) ابن الفارض والحب الإلهي ص٣٦٦، ٣٦٧.
(٢) انظر: الدين ص١٣، حاشية (٢).

وصف ذلك في (الفصل الثاني) في مبحث: (ماهية التصوف).

٧-جاء في الموسوعة الفلسفية العربية: "واستعملها أنكساغوراس بمعنى العقل الإلهي، أو القوة المدبرة للكون، أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم"[١] .

هنا تتردد فكرة الوساطة، التي نظّر لها الفكر الصوفي، كما جاء في (الفصل الخامس). ونختم بكلمة من أقوال أفلاطون، حيث قال: "أعرف نفسك"[٢] .

وهي كلمة توافق في المعنى المقولة الصوفية المشهورة: "من عرف نفسه عرف ربه".

وبهذا نتبين أثر المصدر الفلسفي اليوناني في التصوف.

سادسا - الإنسان الكامل في ثقافة أهل الكتاب.

١ - **في الفلسفة اليهودية**: ذكر الباحثون أن للفلسفة اليونانية أثرا على فلاسفة اليهود، خاصة فيما يتعلق بنشأة الكون، وعلاقة المخلوقات بالخالق، ظهر ذلك في يهود الإسكندرية خصوصا، الذين تأثروا بالثقافة الهلينية، حتى إنهم ما كانوا يقرءون التوراة إلا في نسختها اليونانية المعروفة بالسبعينية، وبلغ بعضهم في التأثر بها إلى نبذ التراث اليهودي والشريعة الإسرائيلية، فألفوا باليونانية. وكان أشهرهم فيلون الإسكندري، الذي تصدى لشرح التوراة باليونانية، يقصد إثبات أن في كتاب اليهود فلسفة أقدم وأسمى من فلسفة اليونان، فكان يدمج شرحه بالفلسفة، ويقارب بين أقوال بعض الفلاسفة والأنبياء، ويشرح التوراة شرحا رمزيا، فتصور الوجود مزيجا من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية بالطريقة التالية:

١- ذهب إلى تأويل سفر التكوين، بأن الله خلق العقل الخالص في عالم المثل، وهو الإنسان المعقول، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب إلى الأرض، هو آدم.

٢- الله مفارق للعالم، خالق له، معني به، لا يدركه العقل، وكل ما ورد في التوراة من تشبيه يجب تأويله بحسب هذا الاعتبار، فالله ليس إله إسرائيل فحسب، وإنما هو الموجود حقا، والعلة الأولى، وأبو العالم، ونفسه، وروحه.

(١) ١/ ١٣٦.
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية ٢/ ١١٥.

٣- الأرواح عنده خلو من المادة، ولدها الله، كما يلد العقل أفكاره.

٤- لا بد من الوسطاء بين الله العلي والإنسان العاجز، حيث إن النفس ليس بوسعها بلوغ المرتبة الإلهية كما تهوى دفعة واحدة، لكن لا بد من التدرج في الصعود، ولذا قال الفلاسفة بالوسطاء، وسموهم آلهة وأبطالا، وهم رسل في تبليغ أوامر الله إلى الأبناء، وحمل صلوات الأبناء إلى الله، ويتقدمهم (الكلمة)، وهو آدم الأول، وهو الإنسان الأعلى، ابن الله البكر، علمه كل الأسماء، فلما أهبط إلى الأرض أصابه النسيان، فتنازعه نفسه إلى المعرفة، والمعرفة درجات، أبسطها النظر إلى مصنوعات الله، وأوسطها ترقي سلم الوسطاء، وأعلاها إدراك كلمة الله، وأكملها إدراك الله ذاته، ولابد في الصعود من التطهر المحسوسات بالزهد والشك في العلم الحسي[(١)] .

٥-الوسائط ضرورية كذلك لصعود النفس إلى الله، كضرورتها لوجود الخلق، والحكيم هو الذي يصل إلى حالة متعالية من النقاء الروحي، ليشكل بحد ذاته واسطة تجذب النفس إلى الخالق، فالمسألة الأساسية التي عالجها فيلون: التثليث؛ فالله تعالى نزل إلى العالم من خلال درجتين أساسيتين: الكلمة الإلهية، وروح القدس. الأولى تنبثق من الله مباشرة، والثاني ينبثق من الأولى، والعناصر الثلاثة تشكل تثليثا غير قابل للقسمة[(٢)] .

٦-وصف (الكلمة) بأوصاف متعددة، يشير كل منها إلى اعتبار خاص، فيسميها: البرزخ بين الله والعالم، وابن الله الأول، والابن الأكبر الذي الحكمة أمه، والصورة الإلهية، وأول الملائكة، والإنسان الأول الذي خلق الله الإنسان على صورته، والخليفة، وحقيقة الحقائق، والشفيع، والإمام الأعظم، بل والكاهن الأعظم، وكلها ألقاب واردة عند متصوفة المسلمين، وبخاصة ابن عربي[(٣)] . فالكلمة في الفلسفة اليهودية هي (كلمة الله) التي من آثارها الخلق، وقد كان اليهود يستعملون كلمة (ممرا Memra) في هذا المعنى، ثم بعد امتزاج الفلسفة اليهودية باليونانية تغير مفهومها، فصارت في معنى (العقل الإلهي)، ومن ثم فإن الفلاسفة اليهود يصفون (كلمة الله) بأنها حافظة للكون مدبرة له،

---

(١) انظر: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية ص١٦٤-١٦٧.
(٢) انظر: موسوعة أعلام الفلسفة ٢/ ٢٠٦.
(٣) انظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٣٥ ،٥٦.

وبأنها مصدر الوحي والنبوة والشرائع، وهو في معنى (العقل الإلهي)[(١)] .

كل ما سبق ذكره من أفكار يهودية فيلونية[(٢)] موجودة في الفكر الصوفي كما تقدم.

- يقول نيكلسون عن ابن عربي: "إنه يأخذ نصا من القرآن أو الحديث، ويؤوله بالطريقة التي تعرفها في كتابات فيلون اليهودي، وأريجن الاسكندري"[(٣)] .

٢- في الفلسفة النصرانية. في إنجيل يوحنا: "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، هذا ما كان في البدء عند الله، كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، فبه كانت الحياة، والحياة نور الناس"[(٤)] .

وفيه كذلك: "كان النور الحقيقي، الذي ينير كل إنسان، آتيا إلى العالم، كان في العالم، وكُوِّن العالم به، ولم يعرفه العالم"[(٥)] .

فالكلمة هنا أول موجود، وبه كان الوجود والموجودات، هكذا تقرر في الكتاب المقدس لدى النصارى، وهكذا يقول الصوفية عن (الإنسان الكامل)، يقول محمد مصطفى حلمي:

"وقطبية ابن الفارض من حيث هي مبدأ للوجود، ومنبع للشهود، وأصل للعهود، لولاها لما كان شيء من هذا كله، تشبه الكلمة التي يصورها إنجيل يوحنا على أنها مبدأ الخلق، الذي عنه وبه كل شيء، وبغير هذه الكلمة لم يكن شيء ليكون"[(٦)] .

ومعنى القطب عند ابن الفارض هو معناه عند ابن عربي: الحقيقة الأزلية الفياضة بالوجود والعلم والقدرة، والخلاف بينهما لا يتطرق إلى أصل المعنى[(٧)] .

إن معنى (الكلمة) في الفلسفة المسيحية هو ما يلي:

---

(١) انظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٣٥.
(٢) نسبة إلى فيلون، وهو كاتب وفيلسوف يوناني يهودي، عاش في الاسكندرية ٢٠ق.م. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة ٢/ ٢٠٦
(٣) مقدمة الفصوص ص١٢.
(٤) الإصحاح الأول، الآية ١-٤.
(٥) الإصحاح الأول، الآية ١٠-١١.
(٦) ابن الفارض والحب الإلهي ص٣٦٦.
(٧) انظر: ابن الفارض والحب الإلهي ص٣٥٧، ٣٧١.

١-ابن الله وصورته.

٢-الروح السارية في الكون.

٣-لها الوساطة في خلق العالم، مشخصة في صورة المسيح، فبالابن، وعن الابن، وفي الابن ظهر كل شيء.

٤-الكون الجامع، وهو مبدأ الحياة، والظاهر بروحه في كل أتباعه.

٥-الممد لهم بكل علم ومعرفة.

يذكر الدكتور عفيفي أن (الكلمة) في إنجيل يوحنا، بوجه خاص، تكاد تتفق في جميع أوصافها مع ما وصفها به فيلون، غير أن يوحنا يعني بالكلمة المسيح، وفيلون لا يحصرها في معين، ثم كذلك الكلمة عند يوحنا الأقنوم الثاني، ليست منفصلة عن الأب، وإن كانت متميزة عنه، ويرجع كلمنت[1] بالكلمة إلى المعنى الذي استعملها فيه فلاسفة اليونان ممزوجا بفلسفة فيلون، فيستعملها في معنى: القوة العاقلة المدبرة، أو القوة الأزلية القديمة السابق وجودها وجود المسيح، وعليه: فالابن في نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التي كانت في العالم قبل تجسدها في الصورة الناسوتية، وهو مصدر الحياة والوجود في الكون، كما أنه مصدر العلم والوحي، وهو الذي تكلم بلسان موسى وغيره من الأنبياء، وهو الذي نطق بلسان فلاسفة اليونان، وأوحى إليهم بحكمتهم [2].

فكل الأفكار التي احتوتها الفلسفة النصرانية عن (الكلمة) تظهر لدى المتصوفة في شخص (الإنسان الكامل)، أو الولي، والقطب، والحقيقة المحمدية.

حتى التثليث نفسه يظهر عند ابن عربي، فالذات، وإرادتها، والقول، عن هذه الثلاثة تحقق الإيجاد، يقول: "فحدث للجسم اسم الطول من الخط، واسم العرض من السطح، واسم العمق من تركيب السطحين، فقام الجسم على التثليث، كما قامت نشأة الأدلة على التثليث، كما أن أصل الوجود، الذي هو الحق، ما ظهر بالإيجاد إلا بثلاث

(١) الاسكندري القديس، ويسمى: كليمنضوس. قيل: ولد في أثينا في النصف الثاني من القرن الميلادي الثاني، وتوفي في أنطاكية نحو عام ٢١٥م. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة ٢/ ٢٧٠

(٢) انظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٣٥، ٣٦.

حقائق: هويته، وتوجهه، وقوله. فظهر العالم بصورة موجدة حسا ومعنى" [1]

فأصل الوجود: هوية الحق، وتوجهه، وقوله. يشرح هذا فيقول: "اعلم وفقك الله: أن الأمر كله مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعدا، فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم، فقال تعالى: قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾(سورة النحل)، وهذه ذات، ذات إرادة وقول، فلولا هذه الذات وإرادتها، وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم قوله عند ذلك التوجه: كن. لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء، ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهي: شيئيته، وسماعه، وامتثاله أمر مكوّنه بالإيجاد، فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، وسماعه في موازنة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله: كن" [2].

ويستدل لرأيه، كعادته، بكل ما يتفق له، فيقول: "فأصل الكون التثليث، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير قومه ثلاثة أيام: وعدا غير مكذوب، فأنتج صدقا، وهو الصيحة التي أهلكهم الله بها، فأصبحوا في دارهم جاثمين." [3]

ويستدل بما يشاء فيقول: "ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى، بما هو مثلث النشأة، لذلك قال في باب المحبة، التي هي أصل الموجودات: (حبب إلي من دنياكم ثلاث)[4]، بما فيه من تثليث" [5]؟!!.

يقول الدكتور عفيفي في تعليقه على موقف ابن عربي من التثليث: "تلعب فكرة التثليث دورا هاما جدا في فلسفة ابن عربي، وغريب حقا أن يكون لها هذا الشأن في

(١) الفتوحات ٣/ ٢٧٦.

(٢) فصوص الحكم ١/ ١١٥.

(٣) فصوص الحكم ١/ ١١٧.

(٤) رواه أحمد في المسند ٣/ ٢٨٥، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، والثلاث: الطيب، والنساء، والصلاة.. والحديث إسناده حسن. انظر: المسند المحقق ٢١/ ٤٣٣

(٥) فصوص الحكم ١/ ٢١٤.

تفكير صوفي مسلم، ولكن صاحبنا خرج على كل مألوف ومقرر عند المسلمين، فلم لا يقتبس من المسيحية، كما اقتبس من غيرها، ما دام في استطاعته أن يصبغ كل ما يقتبسه بصبغة نظريته في وحدة الوجود؟..

ولكن وضع المسألة بهذه الصورة قد يشعر بأن ابن عربي يدين بفكرة الخلق بالمعنى المعروف، وأن للخالق إرادة مطلقة، وأمرا حقيقيا في الوجود، في حين أنه ينكر بتاتا الخلق بمعنى الإيجاد من العدم، ويبطل عمل الإرادة الإلهية - كما رأينا - بإخضاعها لنوع من الجبرية لا تستطيع عنه انفكاكاً [١].

لكن مع ذلك فإن عفيفي يرى أن تثليث ابن عربي اعتباري، بينما تثليث النصارى حقيقي [٢].

وتتفق النظرية المسيحية ونظرية ابن عربي في (الكلمة)، فيما يلي:

١-أن لها الوساطة بين الله الآب وبين العالم.

٢-بها أظهر الله أسراره وكمالاته.

٣-ورد في إنجيل يوحنا قول عيسى عليه السلام: "من رآني فقد رأى الآب"[٣]، وهذا المعنى معروف عن الصوفية، فالإنسان الكامل صورة الله تعالى، فمن رآه فقد رأى الله تعالى.. [٤]

وهذه الأوصاف تنطبق على الحقيقة المحمدية عند ابن عربي، إلا أن بينهما فروقا هي:

١-أن ابن عربي ينكر الحلول والمزج، كما هو قول النصارى في المسيح.

٢-أن الحقيقة المحمدية هي الحق نفسه في مجلى خاص، وليست الأقنوم الثاني.

٣-أن علاقة الذات الإلهية بالعالم، في نظر ابن عربي، لها التنزيه المطلق، فهي بعيدة عن الاتصال بالعالم المحسوس، من حيث تصريفه وتدبيره، وأن تعرف أو توصف، وإنما تفعل فعلها، وتتصل بالعالم عن طريق الحقيقة المحمدية، التي تتمثل في الإنسان الكامل في

---

(١) فصوص الحكم ٢/ ١٣٢، ١٣٣.
(٢) انظر: فصوص الحكم ٢/ ١٣٤.
(٣) الإصحاح١٤، عدد ٩.
(٤) انظر: رأي الحلاج في عيسى عليه السلام، في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٣٤، ١٣٥.

أكمل وجه، أما الآب في النظرية المسيحية فليست بعيدة كل هذا البعد عن العالم والاتصال به.

٤-أنه ليس في المسيحية سوى كلمة واحدة، لكن عند ابن عربي هي كلمات، وكل موجود كلمة من كلمات الله التي لاتحصى، يستمد حياته وعلمه من (الكلمة)، لأن كل شيء مظهر من مظاهر الذات الإلهية والروح الإلهي كليهما [١].

يقول نيكلسون: "الحلاج يقول بقدم النور المحمدي، الذي انبثقت منه جميع أنوار النبوة، ولكنه يجد في عيسى لا محمد، المثال الكامل للرجل الذي وصل إلى مقام القرب، فحل فيه روح الله. ففي عيسى على هذا الرأي روحان:

- روح إلهية قديمة، ولا تجري عليها أحكام الفناء والتغير.

- وروح بشرية حادثة، تجري عليها أحكام الكون والفساد.

ويرى الحلاج أن عيسى خليفة الله الذي كان شاهدا على وجوده، والمجلى الذي تجلى الله فيه، وفيه كان وجوده، ولا ريب في أن هذه نظرية فريدة في نوعها، من ناحية صدورها عن مسلم، كما أنها تتناقض مناقضة تامة فكرة وحدة الوجود؛ لأنها تعتبر الناسوت صورة اللاهوت..

ومن الغريب حقا أن الحلاج، الذي يتخذ من المسيح مثالا أعلى للولاية والخلافة الإلهية، يتخذ من إبليس أو فرعون مثالا أعلى للفتوة الصوفية، التي اختص أهلها بأنهم يعرفون التوحيد على حقيقته" [٢].

ونختم بمقولة للقديس أوغسطين، يقول فيه: "الإنسان ما أحب:

- إن هو أحب حجرا، فهو حجر.

- وإن هو أحب إنسانا، فهو إنسان.

- وإن هو أحب الله، وحسبي فلن أزيد !!.

- فلعلي إذا قلت: هو الله. أن ترجموني" [٣].

---

(١) انظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة ص٦٨، ٦٩.
(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٣٤، ١٣٥.
(٣) الصوفية في الإسلام ص١١٤.

المبحث الثاني

طرق انتقال فكرة (الإنسان الكامل) إلى المسلمين

مقدمة: (التأثر والتأثير) حقيقة إنسانية، تعمل في كافة الظروف، سواء وجدت الحواجز الحسية والنفسية أو لم توجد، ويضعف عمل هذه الحقيقة حالة وجود حاجز نفسي صحيح، مدعوم بالعقل الصريح.

وهذا كله فيما لو كانت الجماعات والأمم المختلفة، المتجاورة والمختلطة، تعيش دون أن يكون لها غايات توسعية، تهدف التأثير في غيرها، لكن الأمر يختلف إذا ما صار التوسع وتحجيم الآخر هدفا مقصودا لذاته، حينئذ يكون التأثير أقوى.

فمجرد الاحتكاك له أثر في انتقال الأفكار والثقافات والعادات بين أمة وأخرى، بشعور وربما بدون شعور، فكيف إذن لو تقلدت فئة أو جماعة الدعوة إلى مذهبها ودينها، في أوساط فئات أخرى لم تحصن، ولم تصنع حولها حاجزا نفسيا صحيحا، بل لعلها تعاني من آثار ثقافات قديمة لا زالت مترسبة فيها، لم تتخلص منها؟.

وهذا بالتحديد ما كان بين أمة الإسلام وأمة الفرس، فبعد أن فتح المسلمون بلاد فارس انتهى حكم الفرس، وتداخلت الأمتان، صارت في الظاهر أمة واحدة، فإن من الفرس من لم يسلم أصلا، ولم يقبل الدين الجديد، فأظهر العدواة، ومن لم يستطع أبطنها وكاد بالحيلة، كل ذلك حقدا على دولة الإسلام التي أزالت دولة الفرس، وهذا ما شهد به التاريخ والمؤرخون، فالثورات العسكرية والفكرية التي انطلقت من فارس تحديدا كانت لها أهداف واضحة، وهي كثيرة.

والقصة تبدأ من حين بعث النبي صلى الله عليه وسلم الرسل إلى أمم الأرض وملوكها يدعوهم إلى الإسلام، فأرسل إلى ملك الروم هرقل، فرد ردا جميلا. وأرسل إلى كسرى ملك الفرس فلما أتاه الكتاب مزقه كبرا وجهلا وعنادا، فدعا عليهم رسول الله ﷺ أن يمزقوا كل ممزق، كما روى ذلك البخاري بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنهما[1]. فلم تمض أعوام حتى مزق الله ملك فارس.

(١) الصحيح، كتاب المغازي، باب: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر ٤/ ١٦١٠

فمن الذي مزقه؟.

مزقه بإذن بالله رجال حفاة عرب مشتتون، ليسوا أهل قوة ولا حضارة..!!.كانوا إلى عهد قريب تحت حكمهم وحكم الروم، ولا يخطر ببالهم يوما أن ينازعوا كسرى ملكه، والفرس أهل حضارة وقوة وكبرياء، فلما زالت دولتهم على أيديهم كانت الفاجعة عظيمة. حنقوا على الإسلام، وكادوا له، فلجأت جماعات منهم إلى إظهار الإسلام وإبطان الكفر، وهذه إفادات طائفة من المختصين:

١- يقول أبو محمد بن حزم: "الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام، أن الفرس كانت من سعة الملك، وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسهم، حتى إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطرا، تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، ففي كل ذلك يظهر الله تعالى الحق، وكان من قائميهم منقاذ[1] والمقنع[2]، واستاين[3]، وبابك[4] وغيرهم، وقبل هؤلاء رام ذلك عمار الملقب خذاشا[5]، وأبو مسلم السراج[6]، فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع، بإظهار محبة أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستبشاع ظلم علي رضي الله عنه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن

(١) في الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٣٢٣: "ويبدو أن حركة سنباذ كانت تمهيدا قويا لحركة المقنع، تلتها حركة استاذيس، وهو من أتباع أبي مسلم، ادعى النبوة". وسنباذ هو منقاذ، فيما يبدو، كما في بعض المصادر (= الخطط)، وسيأتي قريبا.

(٢) من الرِّزامية: أتباع رزام بن رزم، إحدى فرق الكيسانية الشيعية، ادعى الإلهية لنفسه.انظر: الملل والنحل ١٥٤. وفي الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٣٢٣: "هو هاشم بن حكم عند البيروني، والبغدادي (في الفرق ٢٤٤)، وعطاء بن حكم عند ابن خلكان، ويصنف النشار المقنع أنه كان غنوصيا، عنيفا، وقاسيا، بينما تصنفه المصادر الكلاسيكية في جملة الحلولية، مع العلم أن الحلولية أصل من أصول الغنوصية".

(٣) مر آنفا حاشية (١): "استاذيس، وهو من أتباع أبي مسلم، ادعى النبوة" واستاذيس هو استابين، كما يبدو.

(٤) بابك الخُرّمي، وإليه تنسب الخرمية، ومن مذهبهم التناسخ والإباحية، وهو معنى خرمية، خرج على الدولة العباسية، فوجه إليه المعتصم الإفشين، فقضى عليه سنة ٢٢٢هـ. انظر: الوافي بالوفيات١٠/ ٣٩، الملل والنحل ص١٥٢، ١٥٤، ١٧٩.

(٥) لم أجد له ترجمة.

(٦) لم أجد له ترجمة.

طريق الهدى:

- فقوم منهم أدخلوهم إلى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي، عنده حقيقة الدين؛ إذ لا يجوز أن يؤخذ الدين من هؤلاء الكفار، إذ نسبوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الكفر.

- وقوم خرجوا إلى ما ذكرنا من نبوة من ادعوا له النبوة.

- وقوم سلكوا لهم المسلك الذي ذكرنا من القول بالحلول وسقوط الشرائع.

- وآخرون تلاعبوا بهم فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم وليلة.

- وآخرون قالوا: بل هي سبع عشرة صلاة، في كل صلاة خمس عشرة ركعة. وهو قول عبدالله بن عمرو الحارث الكندي، قبل أن يصير خارجيا صفريا.

- وقد سلك هذا المسلك أيضا عبدالله بن سبأ الحميري اليهودي، فإنه لعنه الله أظهر الإسلام ليكيد أهله، فكان هو أصل إثارة الناس على عثمان رضي الله عنه، وأحرق علي رضي الله عنه منهم طوائف أعلنوا بإلاهيته، ومن هذه الأصول الملعونة حدثت الإسماعيلية والقرامطة، وهم طائفتان مجاهرتان بترك الإسلام جملة، قائلتان بالمجوسية المحضة"[1].

٢- قال فخر الدين الرازي في كتابه: (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين): "الباب التاسع: في الذين يتظاهرون بالإسلام وإن لم يكونوا مسلمين

- وفرق هؤلاء كثيرة جدا إلا أننا نذكر الأشهر منهم، فالفرقة الأولى: الباطنية: اعلم أن الفساد اللازم من هؤلاء على الدين الحنيفي أكثر من الفساد اللازم عليه من جميع الكفار، وهم عدة فرق، ومقصودهم على الإطلاق: إبطال الشريعة بأسرها، ونفي الصانع. ولا يؤمنون بشيء من الملل، ولا يعترفون بالقيمة، إلا أنهم لا يتظاهرون بهذه الأشياء ولا بالآخرة، ونحن نشير إلى ابتداء أمرهم فنقول:

- نقل أنه كان رجل أهوازي يقال له: عبد الله بن ميمون القداح، وكان من

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢/ ٢٧٣، ٢٧٤، وقد نقل هذا النص بتمامه المقريزي في الخطط ٤/ ١٩٨، لكن باختلاف يسير، وتغيير في الأسماء الواردة، مثل: منقاذ إلى سنفاد، واستايبن إلى اشنيس، والمقنع إلى المقفع، وأبو مسلم السراج إلى السروح، دون أن يشير إلى المصدر الذي استقى منه !!.

الزنادقة، فذهب إلى جعفر الصادق، وكان في أكثر الأوقات في خدمة ولده إسماعيل، فلما مات إسماعيل، لزم خدمة ولده محمد بن إسماعيل، ثم إنه سافر مع محمد بن إسماعيل إلى مصر، فمات محمد بن إسماعيل، ولم يكن له ولد، إلا أن جاريته كانت حملت منه، وكانت لعبد الله بن ميمون أيضا جارية قد حملت منه، فقتل عبد الله جارية محمد بن إسماعيل، فلما ولدت الجارية قال للناس: إنه قد ولد لمحمد بن إسماعيل ابنٌ. ولما كبر الابن علمه الزندقة، وقال للناس: إن الإمامة صارت من محمد إلى ابنه هذا، وقد وجب عليكم طاعته.

- وساعده على ذلك بقية من أولاد ملوك العجم من المجوس، لما كان في قلوبهم من عداوة الدين للمسلمين، وأضلوا بذلك خلقا كثيرا، واستولى من ذلك القبيل جماعة من المغرب ومصر وإسكندرية، وانتشرت دعاويهم في البلاد، وأول تملك منهم بمصر المهدي، ثم القائم، ثم لما كان في زمن المستنصر سار إليه الحسن بن صباح وأخذ منه إجازة الدعوة، ورجع إلى بلاد العجم وأضل خلقا كثيرا، وإن كانت شجرة ملوك مصر قد انقطعت في زماننا إلا أن فتنة الحسن بن صباح قائمة بعد"[1].

٣- يقول الإسفراييني: "إن الذين وضعوا دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس، وكان ميلهم إلى دين أسلافهم، ولكنهم لم يقدروا على إظهاره مخافة سيوف المسلمين"[2].

٤- جاء في الموسوعة الفلسفية العربية، عند الكلام على فرق الحلولية: "الحد المشترك بين جميع هذه الحركات، هو الصبغة الفارسية المجوسية"[3].

فهذه شهادة أعلام في تاريخ الفرق والملل، وإن كانت قضية (التأثر والتأثير) كافية في إثبات انتقال الأفكار الفارسية إلى المسلمين، وكذلك قضية (ردة الفعل) كافية في إثبات: أن مثل أمة الفرس لن تقف راضية بامتداد دولة الإسلام على حساب دولتها العظمى، دون إثارة القلاقل والفتن وزعزعة الإيمان والاعتقاد، إلا أن تلك الشهادة مهمة لبيان أن هذه الحقيقة ليست جديدة من جهة إدراكها ومعرفتها، فقد عرفها ابن حزم، وقد

(١) ص١٠٥.
(٢) التبصير في الدين ص٨٤.
(٣) ١/ ٣٢٣.

توفي سنة ٤٥٦هـ، وعرفها أبو المظفر الإسفراييني، وقد توفي سنة ٤٧١هـ، كذلك عرفها الرازي، وقد توفي سنة ٦٠٦هـ. تلك مسألة، وهنا مسألة أخرى:

من المهم ملاحظة: أن انتقال فكرة (الإنسان الكامل) إلى البيئة الإسلامية، لم يحدث إلا بعد تطور الفكرة عن أصلها القديم؛ أي بعد تطورها من ناحية كونها تفسيرا لنشأة الكون، إلى كونها تحمل في ضمنها معنى الخلاص، ثم اختلاطها بالفلسفة اليونانية المتأخرة بعد ذلك.

فقد انتقلت إلى البيئة الإسلامية بعد اكتمال حالة المزج بين الفلسفة الشرقية الإيرانية والفلسفة الغربية اليونانية، وفي البيئة الإسلامية حدث تطور جديد وأخير للفكرة، كان ابن عربي أبرز من قام بالمهمة، حين ألبس كافة الفلسفات القديمة لباس الوحي المحمدي، فشرح وفسر النصوص وفق الفكرة القديمة، وزاد وتوسع بحسب ما أملاه عليه خياله، مستغلا قدرته على خلق الأمثلة وليّ النصوص لتخدم فكرته، يقول شيدر: "والمرحلة الكبيرة التالية في تطور فكرة الإنسان الأول هي التوفيق بين الصورة الكونية الخلاصية للأنثروبوس (الإنسان) في الغنوص، وبين نظرية اللوغوس (الكلمة) والنوس (العقل) في الفلسفة اليونانية المتأخرة، وهذا التوفيق كان قد تم كله في الهلينية، وتبعا لهذا في العصر السابق على الإسلام، وتلقاه الإسلام على أنه من نتاج الهلينية، فالتفكير الإسلامي لم يتلق التدين الشرقي أولاً على النحو المختلط الأصلي العديم الصورة لثوبه الخرافي الخيالي، وإنما تلقاه في صورة منظمة بواسطة التصورات الثابتة المتواطئة نسبيا التي كانت للفكر اليوناني.. وعلى هذا النحو كان مطلوبا من التفكير الإسلامي أن ينشئ مذهبا تنظيميا من التراث الروحي الهليني الشرقي كله، الذي انضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحي اللتان أتى بهما محمد، فكان هذا نقطة اتجاه جديدة له.. وكانت الصفتان المميزتان للديانة الغنوصية، وهما: الثنائية الكونية النفسانية، والعزوف المتشائم عن الحياة الدنيا، كانتا غريبتين تماما عن طبيعة الإسلام".[1]

ويقول: "إن الفكر الهليني الفلسفي قد جرى في تيار واحد مع الفكر الشرقي

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ص٤٢ بتصرف.

الغنوصي في مجرى الكتب الفلسفية التي تلقاها الإسلام".[1]

ثم إن هذا الانتقال حدث من طرق عدة، منها:

أولا : رسائل إخوان الصفا.

ثانيا : الترجمة لكتب الثقافات القديمة.

ثالثا : فرق الشيعة.

أولا : رسائل إخوان الصفاء.

جاء في كتاب: (الإمتاع والمؤانسة) لأبي حيان التوحيدي أن جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة، اجتمعوا فوضعوا هذه الرسائل[2]، وأبو حيان عاش في القرن الرابع، فقد قيل إنه توفي في حدود سنة ٣٨٠هـ[3] وبذلك نستطيع تحديد المدة التي كتبت فيها.

هذه الرسائل – كما يرى شيدر – أهم أثر يفيد تقبل الفكر الإسلامي للثروة الهلينية الشرقية، وقد كتبت في البصرة في القرن العاشر (الرابع الهجري)، وإخوان الصفا كانوا على أوثق الصلات بحركة التنوير الكبرى التي نشأت في القرن التاسع (الثالث هجري)، التي كانت تهدف إلى: تثبيت الإمامة الفاطمية، التي أقامت أحقيتها في الولاية الشرعية على أساس الأفكار الغنوصية.

وهدف آخر: إذاعة العلم الهليني مكان علم الكلام وعلم الفقه الإسلامي[4].

فهذه الرسائل صورة للفلسفات الشرقية والغربية، يقول غسان فينانس: "تسرب كثير من الآراء الرواقية إلى الفلسفة الإسلامية، وهذا ما نلمسه في رسائل إخوان الصفاء،

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ص٤٩.
(٢) ذكر منهم التالية أسماؤهم: زيد بن رفاعة، وأبو سليمان محمد بن معشر البيستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي. انظر: الإمتاع والمؤانسة ص١٦٣. وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن مسلمة المجريطي المتوفى سنة٣٩٨هـ هو الذي ألف هذه الرسائل، غير أن هذا الرأي لم يلق قبولا. انظر: الأعلام ٧/ ٢٢٤.
(٣) هو أبو حيان علي بن محمد بن العباس البغدادي الصوفي، صاحب التصانيف الأدبية والفلسفية، له مصنف كبير في تصوف الحكماء وزهاد الفلاسفة، وقد اختلف فيه العلماء، فمنهم اتهمه بالإلحاد، ومنهم من صحح اعتقاده. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٢٠، بغية الوعاة ٢/ ١٩٠
(٤) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام ص٤٣، ٤٤، ٦١.

حول مسائل كثيرة منها وحدة الطبيعة، وفي القدر، والحرية، والأخلاق، والتنجيم"(١).

ويقول الدكتور مصطفى غالب: "ومما لا شك فيه بأن الفلسفة، بصورة عامة، مدينونة بأول دائرة للعلوم والمعارف ظهرت في العالم وهي: (رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء). التي مهدت السبيل لفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهم، كما وأن الحركات الباطنية التي ظهرت في الإسلام على أسس دينية، تدين لهؤلاء الحكماء بخطوطها العريضة المضيئة"(٢).

وقد توصل الباحثون إلى أن رسائل إخوان الصفا تضمنت كل آراء فرقة الإسماعيلية، وبعضهم عقد مقارنة ما بين هذه الرسائل وعقائد الإسماعيلية ليؤكد هذا الرأي، حتى إن المغول لما استولوا على قلعة (ألموت) وهي من قلاعهم، وجدوها غنية بهذه الرسائل(٣).

وفيما يلي بعض أهم المسائل التي طرقها إخوان الصفا في رسائلهم، ومنها يتبين لنا كيف كانت هذه الرسائل مصدرا للمتصوفة، لتلقي الأفكار الفلسفية القديمة:

١- المزج بين الدين والفلسفة: تهدف هذه الرسائل إلى المزج بين الدين المنزل والفلسفة، تحت دعوى تطهير الشريعة من الجهالات والضلالات.. فقد زعم واضعوها: أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال. وقد جمعوا فيها كل أجزاء الفلسفة، وسموها: (رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا)، وكتموا أسماءهم، وبثوها في الوراقين، ولقنوها للناس، وادعوا أنهم فعلوا ذلك ابتغاء وجه الله تعالى، ليخلصوا الناس من الآراء الفاسدة، وحشوا الرسائل بالنصوص الدينية، والأمثال الشرعية، والحروف المحتملة، والطرقة الموهمة(٤).

ومحاولة المزج هذه ظاهرة في هذه الرسائل، فما من مسألة فلسفية إلا ويستدل لها بأدلة من القرآن الكريم، على الطريقة نفسها التي درج عليها الصوفية عموما وابن عربي خصوصا.

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية ٢/ ٦٥١، ٦٥٣.
(٢) في رحاب إخوان الصفاء وخلان الوفاء ص١١.
(٣) انظر: في رحاب إخوان الصفا وخلان الوفا ص٤٢٣-٤٣٦، فقد عقد الدكتور مصطفى غالب، محقق الكتاب، تلك المقارنة بين عقائد الإسماعيلية وعقائد إخوان الصفاء.
(٤) انظر: الإمتاع والمؤانسة ص١٦٣.

كذلك، وفي الإطار نفسه، ينظمون الأنبياء والفلاسفة في سلك واحد، حينما يستشهدون لقضية ما، قالوا: "فهل لك يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة، التي بناها أبونا نوح عليه السلام، فتنجو من طوفان الطبيعة، قبل أن تأتي السماء بدخان مبين، وتسلم من أمواج بحر الهيولى، ولا تكون من المغرقين؟".

ثم ذكروا على المثال نفسه: إبراهيم عليه السلام، وموسى عليه السلام، ثم قالوا: "أو هل لك أن تخرج من ظلمة أهْرِمن، حتى ترى اليزدان قد أشرق منه النور في فسحة أفريحون؟. أو هل لك أن تدخل إلى هيكل عاديمون، حتى ترى الأفلاك التي يحكيها أفلاطون.."(١).

ففي رأيهم أن الفلسفة والشريعة لا تتعارضان، قالوا: "وإنما استشهدنا على هذا الرأي بأقاويل الفلاسفة ووصاياهم، وأفعال الأنبياء وسنن شرائعهم؛ لأن في الناموس أقواما متفلسفين لا يعرفون من الفلسفة إلا اسمها، وأقواما من الشرعيين لا يعرفون من أسرار الشريعة إلا رسومها، يتصدرون ويتكلمون فيها بما لا يحسنون، ويتناظرون فيما لا يدرون، فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة، وتارة الشريعة بالفلسفة، فيقعون في الحيرة والشكوك، فيضلون ويُضلون"(٢).

وفي كتاب: (الامتاع والمؤانسة) نقد للأدلة التي احتج بها إخوان الصفا في هذه الاتجاه(٣).

٢- عقيدتهم في الله تعالى. ذكروا أصناف الناس في الاعتقاد:

- فمنهم من يرى أن الله تعالى في السماء، فوق العرش، يرى ويسمع، ويعلم ما في الضمائر، وجعلوا هذه عقيدة العامة من النساء والصبيان والجهال، ومن لا يعلم شيئا من العلوم الرياضية والطبيعية والعقلية والإلهية، وحسنوا أن يكونوا عليها؛ لأنهم بها يتيقنون وجوده، ويتحققون بوصايا الأنبياء، وفي ذلك صلاحهم، وليس يضر الله شيئا ما

---

(١) إخوان الصفاء وخلان الوفاء ٤/ ١٨، ١٩.
(٢) رسائل إخوان الصفاء ٤/ ٣٦.
(٣) انظر: الإمتاع والمؤانسة ص١٦٢-١٩٣.

اعتقدوه. هذا التقسيم يذكرنا بصنيع المتصوفة، في تقسيم المقامات إلى مقامات للعوام، ومقامات للخواص.

- وفوق هؤلاء في العلوم والمعارف طائفة تنكر أن يكون الله في مكان، بل هو صورة روحانية سارية في جميع الموجودات، ولا يناله حس ولا تغيير.

- وفوق هؤلاء طائفة ترى أن الله تعالى ليس بذي صورة، بل هو نور بسيط، لا يدرك.

- وفوقهم طائفة ترى أنه ليس بشخص، ولا صورة، بل هوية وحدانية، ذو قوة واحدة، وأفعال كثيرة وصنائع عجيبة، لا يعلم أحد من خلقه ما هو؟، وأين هو؟، وهو الفائض منه الموجودات، وهو الموجود في كل شيء، من غير المخالطة، ومع كل شيء من غير الممازجة، كوجود الواحد في كل عدد. [1]

فقد جعلوا هذه الطائفة الأخيرة، وعقيدتها الحلول العام، وهو وحدة الوجود، هي أعلم الناس بالعقيدة، وأعلى الجميع في معرفة الخالق وعلاقته بالوجود، وهذه الفكرة أصل في التصوف. [2]

ومما يتصل بهذا الباب، اعتقادهم أن الله تعالى معشوق، قالوا: "واعلم أن نفوس الحكماء تجتهد في أفعالها، ومعارفها، وأخلاقها، في التشبه بالنفس الكلية الفلكية، وتتمنى اللحوق بها، والنفس الكلية أيضا كذلك، فإنها تتشبه بالباري في إدارتها الأفلاك، وتحريكها الكواكب، وتكوينها الكائنات، كل ذلك طاعة لباريها، وتعبدا له، واشتياقا إليه، ومن أجل هذا قالت الحكماء: إن الله هو المعشوق الأول، والفلك إنما يدور شوقا إليه، ومحبة للبقاء والدوام المديد على أتم الحالات، وأكمل الغايات." [3] وفكرة العشق الإلهي والتشبه بالإله من الأفكار التي يعتقد بها الصوفية [4].

(١) انظر: رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٥١٤-٥١٦.
(٢) انظر: ص من هذه الرسالة.
(٣) رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٢٨٥.
(٤) انظر: من هذه الرسالة.

ثالثا – الوجود الفائض.

قالوا: "وذلك أن الباري، جلت أسماؤه، الذي هو علة الموجودات، ومبدعها، ومبقيها، ومتمها، ومكملها، أول فيض فاض منه: الوجود، ثم البقاء، ثم التمام، ثم الكمال." [1] وقالوا: "اعلم أن وجود العالم عن الباري ليس كوجود الدار عن البنّاء، أو كوجود الكتاب عن الكاتب، الثابت المستقل بذاته، المستغني عن الكاتب بعد فراغه من الكتابة، وعن البنّاء بعد فراغه من أبنية الدار، ولكن كوجود الكلام عن المتكلم، الذي إن سكت بطل وجود الكلام، فالكلام يكون موجودا، ما دام المتكلم يتكلم به، ومتى سكت بطل وجوده، أو كوجود نور السراج في الهواء، ما دام السراج باقيا، فالنور باق موجود" [2].

وقالوا: "اعلم أنه ما دام الفيض من الفائض يكون متواترا متصلا، دام ذلك المفاض عليه، ومتى لم يتواتر متصلا، عدم وبطل وجوده، لأنه يضمحل الأول فالأول، والمثال في ذلك الضوء في الهواء، إذا تواتر البرق واتصل، بقي الهواء مضيئا مثل النهار؛ لأن الشمس تفيض الفيض منها على الهواء متواترا متصلا، فإذا حجز بينهما حاجز، عدم ذلك الضوء من الهواء؛ لأنه يضمحل ساعة ساعة، ولا يتواتر الفيض عليه. وهكذا الحياة من النفس على الأجسام ما دامت متصلة متواترة، تدوم الحياة، فإذا فارقت النفس الجسد، بطلت حياة الجسد من ساعته، واضمحلت، وهكذا حكم وجود العالم وبقائه من الباري تعالى، فما دام الفيض والجود والعطاء متواترا متصلا، دام وجود العالم من الله تعالى." [3]

وقد وافقهم الصوفية في هذا المعنى، وقرروا أن الوجود فائض عن الله تعالى، وليس مخلوقا. [4]

رابعا – بقاء النفس بعد الجسد.

تعتبر هذه القضية من أكبر القضايا التي عنيت بها هذه الرسائل، قالوا: "واعلم أن الأنبياء وأتباعهم وخلفاءهم، ومن يرى مثل رأيهم من الفلاسفة الحكماء، يتهاونون بأمر

(١) رسائل إخوان الصفاء ٣/ ١٨٢.
(٢) رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٣٣٧.
(٣) رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٣٥٠.
(٤) انظر: ص٢٠٥-٢٠٠٦ من هذه الرسالة.

الأجساد إذ تبعث الأنفس؛ لأنهم يرون أن هذه الأجساد حبس للنفوس، أو حجاب لها، أو صراط، أو برزخ، أو أعراف، وقد فسرنا هذه المعاني في رسائلنا، وإنما تشفق النفس على الجسد مالم تنبعث، فإذا انبعثت هانت عليها مفارقة الجسد. ومما يدل على صحة ما قلنا إحراق البراهمة أجسادهم وهم حكماء الهند، وأما من يفعلون ذلك من جهالتهم وشطارتهم فليس كلامنا، وإنما نريد أن نذكر المستبصرين منهم الحكماء، وذلك أنهم يرون ويعتقدون أن هذه الأجساد لهذه النفوس الجزئية بمنزلة البيض للفرخ أو المشيمة للجنين، وأن الطبيعة حضنها وهي تشفق عليها ما لم تستتم الخلقة أو تستكمل، فإذا تمت الخلقة وكملت الصورة، تهاونت ولا تبالي إن انشقت البيضة أو انخرقت المشيمة، إذا سلم الفرخ أو الطفل، فهكذا حال النفس مع الجسد إنما تشفق على الجسد وتصونه وتحن عليه ما لم تعلم بأن لها وجودا خلوا من الجسد، وأن ذلك الوجود خير وأبقى، وألذ وأحسن من هذا الوجود والبقاء الذي مع الجسد، فإذا استتمت الأنفس الجزئية وكملت صورتها ومعارفها، وانتبهت النفس من هذا النوم، واستيقظت من هذه الغفلة، وأحست بغربتها في هذا العالم الجسماني، وأنها في أسر الطبيعة في بحر الهيولى تائهة في قعر الأجسام، مبتلاة بخدمة الأجساد، مغرورة بزينة المحسوسات، وبان لها حقيقة ذاتها، وعرفت فضيلة جوهرها، ونظرت إلى عالمها، وشاهدت تلك الصورة الروحانية المفارقة للهيولى، وأبصرت تلك الألوان والأصباغ والملاذ العقلية، وعاينت تلك الأنوار والبهجة والسرور والروح والريحان، هانت عليها مفارقة الجسد، وسمحت بإتلافه في رضى الله عز وجل[١].

ويتضح من هذا النص أن مفهوم تخليص النفس من الجسد يرتبط بمفهوم المعاد الروحاني، فالنفس إذا تخلصت من الجسد فلا عودة لها إليه أبدا، وهذا هو النجاة والسعادة، هذا ما يدندن حوله إخوان الصفا، ولدينا نص آخر عنهم أصرح من السابق، قالوا بعد ذكر دعاء إبراهيم ويوسف عليهما السلام ربهما أن يلحقهما بالصالحين:

أترى أنهما أرادا اللحوق بالصالحين بجسديهما أو نفسيهما؟، وهل ألحق جسدهما إلا بتراب الأرض التي منه خلقا، وإنما أرادا نفسيهما الزكيتين الشريفتين الروحانيتين

(١) رسائل إخوان الصفاء ٤/ ٢٥، ٢٦.

والسماويتين النورانيتين، لا جسديهما المؤلفين من اللحم والدم، والعظم، والعروق والعصب، وما شاكلهما من الأخلاط الأربعة[١].

وقضية المعاد الروحاني من القضايا التي تتسق وتتلاءم مع الفكر الصوفي[٢] والمسائل التي تتفق فيها رسائل إخوان الصفا والفكر الصوفي أكثر مما ذكر[٣]، وإنما الذي ذكرنا نماذج، بها يعلم أن هذه الرسائل من الوسائل التي تعرف المتصوفة عبرها على الأفكار الفلسفية الشرقية والغربية.

ثانيا - دور الترجمة في نقل فكرة (الإنسان الكامل) إلى المسلمين:

انصرم القرن الأول وبلاط الخلافة يسيطر عليه العنصر العربي، فلم يكن للعناصر الأخرى دور في السياسة والحكم، ولعل السبب يعود إلى طبيعة نشأة الدولة الأموية، فقد كانت عربية الأرومة، إضافة إلى أن العناصر غير العربية كانت حديثة الانضواء تحت ظل الدولة الإسلامية، غير أن هذا الوضع تغير مع حلول العباسيين محل الأمويين، ففيها تقدم شأن الفرس، لدورهم البارز في قيام الدولة، فكان هذا عاملا رئيسا من عوامل نقل الثقافات القديمة إلى المجتمع الإسلامي، فإن البرامكة، وهم من الفرس، لما تقدموا في المراتب، في عهد الرشيد، سخروا جهدهم في نقل وترجمة كثير من الكتب الهندية والفارسية، وإدخال الثقافات الأخرى إلى بلاد الإسلام، جاء في (الفهرست): "حكى بعض المتكلمين بأن يحيى ابن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم، فكتب له هذا الكتاب. قال محمد بن إسحاق: الذي عنى بأمر الهند في دولة العرب، يحيى بن خالد وجماعة البرامكة، ويوشك أن تكون هذه الحكاية صحيحة إذا أضفناها إلى ما نعرف من أخبار البرامكة، واهتمامها بأمر الهند، وإحضارها علماء طبها وحكمائها"[٤].

كذلك تولى العشرات، ممن كانوا يجيدون العربية واللغات الأخرى، نقل التراث

(١) رسائل إخوان الصفاء ٤/ ٣٢.
(٢) انظر: الفصل الخامس، المبحث الثالث، مناقشة الأزلية (بقاء من لم يزل) من هذه الرسالة.
(٣) انظر: الرسالة السادسة والعشرين ٢/ ٤٥٦، وهي في قول الحكماء: "إن الإنسان عالم صغير"، وهذا يوافق رأي ابن عربي ومن وافقه.
(٤) ص٥٣٣.

الأجساد إذ تبعث الأنفس؛ لأنهم يرون أن هذه الأجساد حبس للنفوس، أو حجاب لها، أو صراط، أو برزخ، أو أعراف، وقد فسرنا هذه المعاني في رسائلنا، وإنما تشفق النفس على الجسد مالم تنبعث، فإذا انبعثت هانت عليها مفارقة الجسد. ومما يدل على صحة ما قلنا إحراق البراهمة أجسادهم وهم حكماء الهند، وأما من يفعلون ذلك من جهالتهم وشطارتهم فليس كلامنا، وإنما نريد أن نذكر المستبصرين منهم الحكماء، وذلك أنهم يرون ويعتقدون أن هذه الأجساد لهذه النفوس الجزئية بمنزلة البيض للفرخ أو المشيمة للجنين، وأن الطبيعة حضنها وهي تشفق عليها ما لم تستتم الخلقة أو تستكمل، فإذا تمت الخلقة وكملت الصورة، تهاونت ولا تبالي إن انشقت البيضة أو انخرقت المشيمة، إذا سلم الفرخ أو الطفل، فهكذا حال النفس مع الجسد إنما تشفق على الجسد وتصونه وتحن عليه ما لم تعلم بأن لها وجودا خلوا من الجسد، وأن ذلك الوجود خير وأبقى، وألذ وأحسن من هذا الوجود والبقاء الذي مع الجسد، فإذا استتمت الأنفس الجزئية وكملت صورتها ومعارفها، وانتبهت النفس من هذا النوم، واستيقظت من هذه الغفلة، وأحست بغربتها في هذا العالم الجسماني، وأنها في أسر الطبيعة في بحر الهيولى تائهة في قعر الأجسام، مبتلاة بخدمة الأجساد، مغرورة بزينة المحسوسات، وبان لها حقيقة ذاتها، وعرفت فضيلة جوهرها، ونظرت إلى عالمها، وشاهدت تلك الصورة الروحانية المفارقة للهيولى، وأبصرت تلك الألوان والأصباغ والملاذ العقلية، وعاينت تلك الأنوار والبهجة والسرور والروح والريحان، هانت عليها مفارقة الجسد، وسمحت بإتلافه في رضى الله عز وجل" [1].

ويتضح من هذا النص أن مفهوم تخليص النفس من الجسد يرتبط بمفهوم المعاد الروحاني، فالنفس إذا تخلصت من الجسد فلا عودة لها إليه أبدا، وهذا هو النجاة والسعادة، هذا ما يدندن حوله إخوان الصفا، ولدينا نص آخر عنهم أصرح من السابق، قالوا بعد ذكر دعاء إبراهيم ويوسف عليهما السلام ربهما أن يلحقهما بالصالحين:

"أترى أنهما أرادا اللحوق بالصالحين بجسديهما أو نفسيهما؟، وهل ألحق جسدهما إلا بتراب الأرض التي منه خلقا، وإنما أرادا نفسيهما الزكيتين الشريفتين الروحانيتين

(١) رسائل إخوان الصفاء ٤/ ٢٥، ٢٦.

والسماويتين النورانيتين، لا جسديهما المؤلفين من اللحم والدم، والعظم، والعروق والعصب، وما شاكلهما من الأخلاط الأربعة" [1].

وقضية المعاد الروحاني من القضايا التي تتسق وتتلاءم مع الفكر الصوفي [2] والمسائل التي تتفق فيها رسائل إخوان الصفا والفكر الصوفي أكثر مما ذكر [3]، وإنما الذي ذكرنا نماذج، بها يعلم أن هذه الرسائل من الوسائل التي تعرف المتصوفة عبرها على الأفكار الفلسفية الشرقية والغربية.

ثانيا - دور الترجمة في نقل فكرة (الإنسان الكامل) إلى المسلمين:

انصرم القرن الأول وبلاط الخلافة يسيطر عليه العنصر العربي، فلم يكن للعناصر الأخرى دور في السياسة والحكم، ولعل السبب يعود إلى طبيعة نشأة الدولة الأموية، فقد كانت عربية الأرومة، إضافة إلى أن العناصر غير العربية كانت حديثة الانضواء تحت ظل الدولة الإسلامية، غير أن هذا الوضع تغير مع حلول العباسيين محل الأمويين، ففيها تقدم شأن الفرس، لدورهم البارز في قيام الدولة، فكان هذا عاملا رئيسا من عوامل نقل الثقافات القديمة إلى المجتمع الإسلامي، فإن البرامكة، وهم من الفرس، لما تقدموا في المراتب، في عهد الرشيد، سخروا جهدهم في نقل وترجمة كثير من الكتب الهندية والفارسية، وإدخال الثقافات الأخرى إلى بلاد الإسلام، جاء في (الفهرست): "حكى بعض المتكلمين بأن يحيى ابن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم، فكتب له هذا الكتاب. قال محمد بن إسحاق: الذي عنى بأمر الهند في دولة العرب، يحيى بن خالد وجماعة البرامكة، ويوشك أن تكون هذه الحكاية صحيحة إذا أضفناها إلى ما نعرف من أخبار البرامكة، واهتمامها بأمر الهند، وإحضارها علماء طبها وحكمائها" [4].

كذلك تولى العشرات، ممن كانوا يجيدون العربية واللغات الأخرى، نقل التراث

(١) رسائل إخوان الصفاء ٤/ ٣٢.
(٢) انظر: الفصل الخامس، المبحث الثالث، مناقشة الأزلية (بقاء من لم يزل) من هذه الرسالة.
(٣) انظر: الرسالة السادسة والعشرين ٢/ ٤٥٦، وهي في قول الحكماء: إن الإنسان عالم صغير، وهذا يوافق رأي ابن عربي ومن وافقه.
(٤) ص٥٣٣.

الفارسي وغيره إلى العربية، يقول أحمد أمين: "فقد نشطت الحركة العلمية في العصر العباسي، وأخذ طائفة ممن يجيدون اللسانين الفارسي والعربي ينقلون الكتب من الفارسية إلى العربية، وقد عقد ابن النديم فصلا لأسماء النقلة من الفارسي إلى العربي"[١].

ومن أشهر هؤلاء النقلة عبدالله بن المقفع[٢]، الذي ترجم كتاب كليلة ودمنة من الفارسية إلى العربية، وترجم كتبا من المنطق اليوناني[٣].

أيضا كان البرامكة يؤوون كثيرا ممن عرفوا بحرية الرأي والزندقة، كمحمد بن الليث الخطيب[٤] وهشام بن الحكم الرافضي[٥].

ثم تبعهم في المهمة الخليفة المأمون، فقد بعث إلى ملوك الروم يسألهم أن يبعثوا بما عندهم من كتب الحكمة، واتخذ مترجمين يتقنون العربية واليونانية لهذا الغرض، فنقلت على إثرها آثار فلاسفة اليونان، كسقراط وأرسطو وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم.

ومن أهم الكتب التي ترجمت في هذه الفترة، كتاب: (أثولوجيا أرسطاطاليس) ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي سنة ٢٢٦هـ(٨٤٠م)، على أساس ترجمة سريانية، هذا الكتاب في أصله أجزاء من (تساعات أفلوطين)، ألف بينها أحد السريان، ونسب تأليفها إلى أرسطو.

وينبه الباحث شيدر إلى أنه عند مقارنة الترجمة السريانية بالأصل اليوناني لتساعات أفلوطين تبين أن المترجم السرياني أقحم فيها جملا عن الإنسان الأول – توافق الفكر الغنوصي الشرقي – لم توجد في الأصل، مع كون اسم الإنسان الأول موجود في الأصل اليوناني، يقول فيما نقله عنه بدوي ترجمة: "أما مصنفها أو صانعها لم يختر ما اختار من

(١) ضحى الإسلام ١/ ١٧٧، وانظر: الفهرست لابن النديم ص٣٩٨، ٣٩٩.
(٢) اسمه بالفارسية روزبه، من خوز فارس، حرقه سفيان بن معاوية أمير البصرة للمنصور سنة ١٤٥هـ، كان يتهم بالزندقة، قال الخليفة المهدي: "ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع". انظر: الفهرست ص١٨٩، وفيات الأعيان ٢/ ١٥١، ظهر الإسلام ١/ ١٩٥.
(٣) انظر: ضحى الإسلام ١/ ٢٦٤، ٢٧١.
(٤) محمد بن الليث، يكنى أبا الربيع، كتب ليحيى بن خالد، وكانت البرامكة تقدمه وتحسن إليه، ويرمى بالزندقة. انظر: الفهرست لابن النديم ص١٩٣
(٥) هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة، ممن فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب بالنظر، كان منقطعا إلى يحيى بن خالد، القيم بمجالس كلامه ونظره. انظر: الفهرست لابن النديم ص ٣٠٧

غير قصد وخطة، بل فعل ما فعل مستهدفا وجهة نظر معينة، فاستخرج مسائل بعينها استهوته.. إذ يشاهد المرء أن اختياره كان موجها بدوافع شرقية متميزة تماما: النظرية الثنوية في العالم وفي النفس، التفسير الروحاني للخلاص، على أساس عود النفس إلى ملكوت النور بمعونة المعرفة الصحيحة.."[١].

أما الجملة المقحمة، والموجودة في النص السرياني والعربي، دون اليوناني فهي، كما ذكرها شيدر، ونقلها عنه بدوي مترجمة: "فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول، فينبغي أن يكون خيرا فاضلا، وأن يكون له حواس قوية، لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها، وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع في جميع الحالات الإنسانية، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى"[٢].

ويقول: "وبهذا تيسر الدليل على أن المؤلف السرياني المجهول لكتاب: (أثولوجيا أرسطاطاليس) قد صدر عن تأملات وآراء غنوصية، فيها لعبت نظرية الإنسان الأول دورها، وأنه قام بهذا التصنيف مقودا بأغراض غنوصية، حاول أن يحققها في هذه المناسبة، عن طريق ألوان من الإضافات إلى التعبير، كما أصبح لدينا في الوقت نفسه شاهد جميل على الحكم الذي أبديناه من قبل، حيث قلنا إن الفكر الهليني الفلسفي قد جرى في تيار واحد مع الفكر الشرقي الغنوصي في مجرى الكتب الفلسفية التي تلقاها الإسلام – ونحن نعرف الأهمية المنقطعة النظير التي كانت لكتاب: أثولوجيا أرسطاطاليس، بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية – نقول: جرى كلا الفكرين غير متميز أحدهما عن الآخر، أو على الأقل غير ممكن التمييز بينهما بالنسبة إلى العرب.

ومن ناحية أخرى نكون قد وجدنا النقطة، التي منها يصير من المفهوم في مجرى السنة العربية استمرار تأثير الفكر الخاص بالإنسان الأول، مرتبطا بالمذهب القائل بعالمين: العالم الأعلى، عالم الصورة المجردة الأزلية، والعالم الأسفل: الراسف في قيود المادة، ومرتبطا كذلك بالإنسان بوصفه حلقة ارتباط بين كلا العالمين"[٣].

(١) الإنسان الكامل في الإسلام ص٤٥، ٤٦.
(٢) الإنسان الكامل في الإسلام ص٤٧.
(٣) الإنسان الكامل، في الإسلام ص٤٨، ٤٩.

إذن هنا نتيجة مهمة هي: أن شيئا مما يتعلق بفكرة الإنسان الأول انتقل إلى البيئة الإسلامية عن طريق الثقافة اليونانية متمثلة في كتاب: (تساعات أفلوطين)، بفعل المترجم السرياني للأصل اليوناني، الذي أقحم جملاً وكلمات عن الإنسان الأول في الفكر الغنوصي الشرقي في ترجمته لذلك الأصل اليوناني للكتاب، متصرفا فيه بالزيادة، لتكون بذلك الثقافة اليونانية جسرا لعبور الثقافة الإيرانية إلى البيئة الإسلامية.

يقول أحمد أمين: "ومن العناصر التي يعدونها أصلا للصوفية الأفلاطونية الحديثة، فقد ترجمت لها كتب كثيرة إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، وتنسب معظم الأفلاطونية الحديثة إلى أفلوطين، الذي نشأ في مصر، ثم ذهب إلى روما في القرن الثالث الميلادي، وله كتاب التاسوعات الذي نقل بعضه إلى اللغة العربية بعنوان (الأثولوجيا) أي الربوبية، نقله عبدالمسيح بن ناعمة الحمصي، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف ابن يعقوب الكندي، وانتفع بهذا الكتاب ابن سينا، وشرحه وهو يعتقد خطأ أنه لأرسطو"[(١)].

وبهذا يتبين لنا كيف ترجمت تلك الثقافات إلى العربية، وكيف كان أثرها.

ثالثا - أقوال الشيعة في الإنسان الكامل (الإمام).

كان للشيعة السبق في تبني كثير من الأفكار التي تبناها الصوفية من بعدهم، فهم أسبق في الظهور والانتشار، فقد عرفوا بمذهبهم منذ النصف الأول من القرن الأول، وكانت لهم آراء خاصة تميزوا بها عن غيرهم، فمن اعتقاداتهم ما ذكره الشهرستاني بقوله: "ومن المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية، وقال: يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص، كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي، وقد تمثل لمريم بشرا سويا، وعليه حمل قول النبي ﷺ: (رأيت ربي في أحسن صورة)[(٢)]، وفي التوراة عن موسى عليه السلام: شافهت الله تعالى فقال لي كذا. والغلاة من الشيعة مذهبهم الحلول، ثم الحلول قد يكون بجزء، وقد يكون بكل"[(٣)].

---

(١) ظهر الإسلام، أحمد أمين ٤/ ١٥٦.
(٢) رواه أحمد من حديث معاذ بن جبل ٥/ ٢٤٣، والترمذي في تفسير سورة (ص~).
(٣) الملل والنحل ص١٠٨.

وقال عنهم: "ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولا، وفعلا، وعقدا، إلا في حال التقية.. وهم خمس فرق: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية..

١- الكيسانية: أصحاب كيسان، مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وقيل: تلمذ للسيد محمد بن الحنفية رضي الله عنه، يعتقدون فيه اعتقادا فوق درجته، من إحاطته بالعلوم كلها، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن، وعلم الآفاق، والأنفس..."[(١)]. والكيسانية تفرقت إلى فرق، منها:

٢- (الهاشمية) أتباع أبي هاشم بن محمد بن الحنفية[(٢)]: ومن هذه الفرقة طائفة زعمت أن أبا هاشم أوصى إلى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي[(٣)]، ومن قوله: أن روح الله تناسخت، حتى وصلت إليه، وحلت فيه، وادعى الإلهية والنبوة معا، وأنه يعلم الغيب، فعبده شعيته لذلك[(٤)].

٣- (البيانية) أتباع بيان بن سمعان التميمي[(٥)]، قالوا: إن الإمامة انتقلت من أبي هاشم إليه، وهو من القائلين بإلهية علي رضي الله عنه، قال: حل في علي جزء إلهي، واتحد بجسده، فيه كان يعلم الغيب، ثم ادعى أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي، بالتناسخ، ولذلك استحق أن يكون إماما وخليفة، وذلك الجزء هو الذي استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة. وزعم أن معبوده على صورة إنسان، جزءا فجزءا[(٦)].

٤- (الرزامية) أتباع رزام بن رزم[(٧)]، منهم المقنّع الذي ادعى الإلهية لنفسه، دانوا بترك الفرائض، وقالوا: الدين معرفة الإمام فقط. ومنهم من قال: الدين أمران: معرفة الإمام، وأداء الأمانة. ومن حصل له الأمران، فقد وصل إلى الكمال، وارتفع عنه

---

(١) الملل والنحل ص١٤٦، ١٤٧.
(٢) عبدالله بن محمد ابن الحنفية، قال عنه الذهبي: "ثقة، وقد ذكره ابن الحذاء الأندلسي في رجال الموطأ، في باب من نسب إلى شيء من الجرح، فقال: كان صاحب الشيعة، فأوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. قلت: ما ذا بحمد الله جرح. والله أعلم". انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٤٨٣
(٣) تسمى هذه الفرقة بالحربية، نسبة إليه، وليس ثمة ترجمة له أكثر مما ذكر. انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٦٢
(٤) انظر: الملل والنحل ص١٥٠، ١٥١.
(٥) ظهر بالعراق بعد المائة، قتله خالد القسري وأحرقه بالنار. انظر: ميزان الاعتدال ١/ ٣٥٧
(٦) انظر: الملل والنحل ص١٥٢، ١٥٣، وانظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٦٦.
(٧) لم أجد له ترجمة.

التكليف".(١)

ثم ذكر فرق الشيعة (الغالية)، فقال: "هؤلاء هم الذين غلوا في حق أئمتهم، حتى أخرجوهم من حدود الخليقية، وحكموا فيهم بأحكام إلهية، فربما شبهوا واحدا من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق، وهم على طرفي الغلو والتقصير. وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية، ومذاهب التناسخية، ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق، فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة، حتى حكمت بأحكام إلهية في حق بعض الأئمة، وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة، وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك، وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا أن ذلك أقرب إلى المعقول، وأبعد من التشبيه والحلول، وبدع الغلاة محصورة في أربعة: التشبيه، والبداء، والرجعة، والتناسخ..".(٢)

وقال: "والغلاة على أصنافها كلهم متفقون على التناسخ والحلول، ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة، تلقوها من المجوس المزدكية، والهند البرهمية، ومن الفلاسفة، والصائبة، ومذهبهم أن الله تعالى قائم بكل مكان، ناطق بكل لسان، ظاهر في كل شخص من أشخاص البشر، وذلك بمعنى الحلول.

وقد يكون الحلول بجزء، وقد يكون بكل: أما الحلول بجزء، فهو كإشراق الشمس في كوة، أو كإشراقها على البلّور.

أما الحلول بكل، فهو كظهور ملك بشخص، أو شيطان بحيوان".(٣)

ومن هذه الفرق الغالية:

١- (السبائية): أصحاب عبد الله بن سبأ، الذي قال لعلي كرم الله وجهه: أنت، أنت؛ يعني أنت الإله، وقالوا: بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي رضي الله عنه.

٢- (المغيرية): أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي(٤)، ادعى الإمامة ثم النبوة،

(١) انظر: الملل والنحل ص١٥٤. الفرق بين الفرق ص٢٤٣.
(٢) الملل والنحل ص١٧٣.
(٣) الملل والنحل ص١٧٥.
(٤) ترجم له الذهبي وقال: "البجلي" بدلا من "العجلي"، جمع بين الإلحاد والتنجيم، قتله خالد بن عبد الله القسري في حدود العشرين ومائة. انظر: ميزان الاعتدال ٣/ ١٩١

وزعم أن الله صورة وجسم، ذو أعضاء، على مثال حروف الهجاء، وصورته صورة رجل من نور.

٣- (الخطابية): أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع، زعم أن الأئمة أنبياء، ثم آلهة.. وزعم أن جعفر بن محمد هو الإله في زمانه، وليس هو المحسوس الذي يرونه، ولكن لما نزل إلى هذا العالم، لبس تلك الصورة، فرآه الناس فيها.

٤- (الهشامية): أصحاب الهشامين: هشام بن الحكم الذي زعم أن الله تعالى: جسم ذو أبعاض، له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء.

وهشام بن سالم الجواليقي(١) الذي زعم: إنه تعالى على صورة إنسان، أعلاه مجوف، وأسفله مصمت، وهو نور ساطع يتلألأ، وله خمس حواس، ويد، ورجل، وأنف، وأذن، وفم، وله وفرة سوداء.

٥- (النصيرية، والإسحاقية)(٢): من جملة غلاة الشيعة، زعموا أنه لما لم يكن بعد رسول الله ﷺ شخص أفضل من علي رضي الله عنه، وبعده أولاده، وهم خير البرية، ظهر الحق بصورتهم، ونطق بلسانهم، وأخذ بأيديهم، فعن هذا أطلقوا اسم الإلهية عليهم.(٣)

الأفكار التي مرت بنا خلال العرض، ما يلي:

أ- الإمام على صورة الله تعالى، مثلا بمثل.

ب- الإله يحل في الإمام، وأنه ظهر بصورة الأئمة، ونطق بلسانهم (= حلول خاص).

(١) أبو عبد الله بن مملك الأصفهاني، من متكلمي الشيعة، وله مع أبي علي الجبائي مجلس في الإمامة وتثبيتها، وله كتاب الإمامة. انظر: الفهرست ص٣١٠
(٢) النصيرية، أو النميرية كما سماهم الأشعري أو العلوية كما يسمون أنفسهم، وهناك خلاف حول نسبتهم نسبة أهل إلى الجبال التي يقيمون فيها، في الشام، أم إلى النصارى، لما بينهم من القرابة في المعتقد، أم إلى محمد بن نصير النميري، والباحثون يرجحون القول الأخير، وهو من القائلين بالتناسخ، ويدعي الربوبية في أبي الحسن العسكري، ويبيح المحارم، ويحلل نكاح الرجال. انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٨٦، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين ص٣١١، الملل والنحل ص٢٢٠ (حاشية ٤) بتحقيق: أمير مهنا، علي فاعور. أما الإسحاقية فنسبة إلى إسحاق بن زيد بن الحارث، كان يقول بالإباحة، وإسقاط التكاليف. انظر: الملل والنحل ص٢٢٠(حاشية ٥)، بتحقيق: أمير مهنا، علي فاعور.
(٣) انظر: الملل والنحل ص١٧٣-١٨٩.

ت- الإمام يعلم الغيب.

ث- العصمة.

ج- سقوط التكليف.

ح- وأنه قائم بكل مكان، ناطق بكل لسان، ظاهر في كل شخص (=حلول عام، وحدة وجود).

فهذه الاعتقادات الشيعية هي اعتقادات الصوفية نفسها، ومرتبة (الإمام) تماثل مرتبة (الإنسان الكامل)، أو (الولي)، أو (القطب)، أو (خليفة الله)، فالشيعة يوافقون الصوفية في أصول فكرة (الإنسان الكامل)، لكنهم كانوا أسبق ظهورا، إذ برزت أفكارهم في فترة مبكرة، منذ خلافة عثمان رضي الله عنه، حين ظهر عبد الله بن سبأ مروجا مقالاته، التي صرح فيها بألوهية علي رضي الله عنه، ثم تتابع الشيعة من بعده، ينسجون على قوله، يتفقون، ويزيدون، فكانوا بذلك جسرا للأفكار التي استقوها من ثقافات قديمة: مجوسية، وبرهمية، وفلسفية، وصابئة، ويهودية، ونصرانية.. إلخ، كما أشار إلى ذلك الشهرستاني، فنقلوا تلك الأفكار إلى المسلمين، مثل الحلول، وما يتبعها من التشبيه، وادعاء علم الغيب، والعصمة، والإباحية وسقوط التكاليف، فتلقفها جماعة من المنحرفين.

لكن ههنا فرق بين الشيعة والمتصوفة في هذه المسألة، فإن الشيعة جعلوا تلك الخصائص حصرا على أئمتهم، أما الصوفية فأباحوها لكل إنسان، من دون اعتبار لجنس، أو نوع، أو لون، فلا يشترط في بلوغ مرتبة (الإنسان الكامل): النسب علوي، أو الذكورة، أو الحرية. فالشيعة خصصوا، والمتصوفة عمموا.

* * *

قبل الختام: طرق التوظيف الصوفي للنص الشرعي

إن محور الخلاف بين الإسلام والفكر الصوفي هو الإنسان.

فلكل منهما نظرة خاصة إليه، وتطبيق خاص يتبع تلك النظرة، يختلف عن الآخر جذريا وكليا. ولو أن الصوفية عرضوا فكرتهم عن الإنسان مجردة من الاعتماد على النصوص الشرعية، وهو ما يجب؛ لما بين الشريعة والتصوف من تضاد حقيقي: لظهر الفرق الكبير بين النظرتين، خاصة لأولئك الذين لا يملكون حظا من العلم، لكن الإيهام جاء من سعيهم إلباس فكرتهم لباسا دينيا، يعتمد على النص أداة لترويج الفكرة في المجتمعات الإسلامية، وحماية لأنفسهم من سطوة الحق وسلطان الشريعة؛ إذ كانت الفكرة ظاهرة المنابذة والمناقضة للإسلام جملة وتفصيلا، إذ تقوم على تأليه الإنسان.

إن للصوفية خطين يسيرون عليهما، فالخط الأول يتخذ الشريعة حجابا، والثاني يتخذ الحقيقة شعارا، وهم يظهرون للعوام بالخط الأول، ويعلنون عن الخط الثاني تلميحا، ويتخذون من الإبهام والرمزية طريقا للتعبير قدر الإمكان، وفي بعض الأحيان يصرحون بشيء من الحقيقة، وربما صرحوا بكل الحقيقة إذا احتاجوا، أو اضطروا، وفي فلتات ألسنتهم، والحقيقة عندهم هي: أن الإنسان هو الله تعالى، في أسمائه وصفاته، وما يتبع ذلك من أعمال، من قيام على السموات والأرض بالحفظ والتدبير والتصريف؛ بمعنى حلوله مرتبة الإلهية، وهي مرتبة عندهم ممكنة غير محالة، في قدرة الإنسان بلوغها، فإذا وصل إليها وحلّ واتحد بها، صارت له كل مزايا وخصائص تلك المرتبة، ومن هنا كان كلامهم عن (الإنسان الكامل)، الذي يمثل هذه المرتبة، وهو أكمل مظهر لتجلي الذات الإلهية. وتوضيح المسألة كما يلي: يتصور الصوفية الوجود مؤلفا من ثلاثة أجزاء:

الأول: الله تعالى، له الأسماء والصفات الإلهية.

الثاني: العالم، فيه كل الحقائق الكونية.

الثالث: الإنسان، الجامع للأسماء والصفات الإلهية والحقائق الكونية.

وعندهم أن الذات الإلهية منزهة عن الإدراك، لعدم المناسبة بينها وبين المخلوقات، فلا بد من وساطة، وظيفتها إيصال ما عند الحق إلى الخلق، والوصول

بالإنسان إلى الحق، وبدون هذه الوساطة يتعذر القيام بتلك الأعمال المهمة في بقاء وحفظ العالم، وخلاص الإنسان ونجاته؛ لأجل هذا التعذر والامتناع (الاتصال المباشر بين الحق والخلق) كان لابد من إيجاد عنصر يقوم بتلك المهام، ولم يكن ثمة مرشح خيرا من الإنسان، حيث كرمه الله تعالى على جميع الخلق، واستخلفه في الأرض، وسخر له ما في السموات وما في الأرض، وهي أمور ورد النص بها، فاستثمرها الصوفية لتكون نواة ينطلقون منها لتوسيع دائرة الخصائص الإنسانية، كعادتهم في الاعتماد على النصوص الصحيحة، وتوسيع دائرة دلالتها بغير دليل، فأعطوا الإنسان دائرة أكبر مما أعطاه الشارع، وأمثلة ذلك:

١- خلافة الإنسان وتسخير الأرض له: كان لأجل عمارة الأرض والقيام بالشريعة، كما قال تعالى: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾ ﴾ (سورة ص) هذا هو معناه الشرعي، لكن الصوفية جعلوا للخلافة معنى زائدا، هو ممارسة القيومية على السموات والأرض، والقيام بما ليس في قدرة أحد إلا الله تعالى تصريفا وتدبيرا.

٢- مما ورد أن الله قال عن عبده المؤمن: (فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها)، والمعنى حفظ الله تعالى له في سمعه وبصره ويده ورجله، فلا تستعمل في خطيئة، لكن الصوفية جعلوا هذا المعنى دالا على إلهية الإنسان، وتطابق أوصاف الإلهية عليه.

٣- اتخذوا من فضيلة النبي صلى الله عليه وسلم طريقا، لتعظيم كل من سموه وليا، فاحتجوا بما ثبت له من فضل وجاه، فأثبتوها للأولياء، ونسبوا إليه أشياء لم تثبت، لينسبوها بعد ذلك إلى الأولياء، فإنهم جعلوا من: التوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم، والاحتفال بمولده، وشد الرحل إلى قبره. سلّما إلى التوسل بكل من يقولون عنه إنه ولي، فلو ثبتت تلك الأمور للنبي صلى الله عليه وسلم، لكان الاكتفاء بها في حقه عليه الصلاة والسلام هو المتوجب، فبأي دليل جعلوها في حق كل من سموه وليّا؟!.

٤- زعموا أن النبي ﷺ يعلم الغيب، ويكشف الكرب، ويغيث المضطرين، ثم

جعلوا هذه الخصائص كلها للأولياء!!.

بمثل هذه الطرق أوّلت النصوص في تفضيل الإنسان وحرفت معانيها، فبدل أن يوضع في أعلى مكان يليق به مخلوقا (عبودية)، رفع إلى مقام الربوبية والخالقية، فكانت تلك التأويلات سببا في اختيار الإنسان ليكون له دور كوني، حسب النظام الصوفي.

يضاف إلى ذلك حظوظ النفس، والرغبة في الدنيا، في رئاستها وجاهها ومالها، وهي أمور مستقرة في النفس البشرية، لا تمتنع منها متى ما تيسر طريقها، ما لم يكن لها زاجر.

ومن هنا بدأت وظيفة الإنسان، فلا فيض إلهي إلا من خلال هذه الوساطة، ولا وصول ولا خلاص إلا من خلالها، فنادى الصوفية بتعظيم الإنسان، وسموه: كاملا، ووليا، وقطبا، وعارفا. وبعضها أسماء شرعية، لكن لم يلتزموا فيها المعنى الشرعي، بل المعنى الصوفي.

استبد هذا الاعتقاد بوساطة الإنسان الولي بعقول الصوفية، حتى أيقنوا تماما ألا طريق إلى الله إلا من خلاله، وأن من لم يسلك الطريق من خلال هذه الوساطة فهو محجوب ومطرود، تجلى ذلك في أقوالهم في منزلة الشيخ، فإن تعظيم الشيخ بلغ مرتبة غير مقبولة في الشريعة، فكل من أراد توبة، أو طلب حظا، أو رغب في خير، أو دفع شر، فلا بد من الشيخ، فإن كان حيا فيأتيه ويتوسل إليه - إن قدر - وإلا فيدعوه دعاء الغائب، وكذا بعد موته يأتي قبره، فيطوف به، ويدعوه، وينذر له، ويذبح له، فإن لم يقدر دعاه من مكانه، فلا تجد عبادة إلا وللشيخ فيها حظ ونصيب، كل ذلك بسبب اعتقاد صحة تلك الوساطة، وأن الطريق إلى الله لا يكون إلا من خلال الولي.

ومن اعتقاد الصوفية أن الحقيقة المحمدية هي أول موجود، وفيها تمثلت الصفات الإلهية كاملة، وهي تتمثل في الأولياء، فتعطيهم الصفات الإلهية كاملة، فتكون لهم الخصائص نفسها، لكن بدرجة ثانية؛ ولذا يسمون بالأقطاب الصغرى، كما يسمى أحدهم بالإنسان الكامل، فهو اعتقاد في كل ولي أن الحقيقة المحمدية متمثلة فيه بكل الأسماء والصفات الإلهية، وهو بذلك يمارس القيومية على السموات والأرض، في كل زمان ومكان، وهذا تعليل توجه هؤلاء إليهم بالسؤال والدعاء والعبادة.

وليس كل الصوفية يدركون هذا الاعتقاد كما هو، بل غاية اعتقادهم أن الأولياء

لهم جاه ينفعهم عند الله تعالى، ويستدلون بحديث الأعمى في توسله بالنبي ﷺ أن يرد بصره، وطلب الناس الشفاعة منه صلى الله عليه وسلم يوم القيامة: على ما يفعلونه من التبرك بالأولياء والتوسل بهم دعاء ونذرا.

دون أن يدركوا أن تلك النصوص (الشفاعة وحديث الأعمى) ليست سندا لهم فيما يفعلونه من التبرك، فليست تفيد إلا جواز طلب الدعاء من الحي الحاضر.

ودون أن يدركوا حقيقة التصوف، الذي يتخذ من وساطة الإنسان فكرة محورية يبني عليها تأليه الإنسان، بدعوى حيازته الأسماء والصفات الإلهية.

ولكي يكون الصوفي المريد على بينة من هذه القضية، فعليه أن ينظر في تعظيم المشايخ:

كيف يكون؟، وكيف يريدون أن يكون؟!.

ويقارن بين هذا الغلو في تعظيم المشايخ، وبين منزلة الإنسان في الإسلام، سواء كان نبيا أو وليا، مع الحرص على ألا ينساق وراء تأويلات الصوفية معاني النصوص الثابتة في الولاية والتبرك، وفهمهما في الحدود التي حدها الشرع، إنه لن يجد للنبي ﷺ في الإسلام عشر ما للولي من منزلة وتعظيم عند الصوفية، بل سيجد التوجيه الدائم ألا يبالغ في مدحه، وأن يكف عن نسبة المشيئة إليه، وسيجد أن النبي ﷺ يمنع من أن يسجد له أحد، وأن يعتاد أحد زيارة قبره، ولن يجد حثا على التوسل به، أو الاحتفال بمولده، أو شد الرحل إلى قبره، فضلا عن دعائه وسؤاله بعد موته.

إذا نظر المرء نظر الفاحص سيجد أن الإسلام بكل أحكامه وقواعده وأصوله يرسخ عبودية الإنسان وبشريته، وضعفه، وأنه مخلوق من تراب، وأنه لا يملك من أمره شيئا، وأن النبي ﷺ إن أشرك فلن ينفعه قربه واصطفاؤه واجتباؤه، وأنه إن ركن إلى الباطل عذبه مرتين، وأنه لن ينجيه إلا عمله الصالح، وأنه لا يعلم الغيب، وأنه فقير إلى عفو ربه، وأنه يخاف على نفسه من تقلب القلوب.

أما الفكر الصوفي فإنه يرسخ ألوهية الإنسان، لكن تحت غطاء التبرك والتوسل. وهذه موجهة إلى العوام، أما الخواص فإنهم يخاطبون كفاحا بحقيقة الأمر دون غطاء: أن الإنسان له خصائص إلهية، وهو جامع لكل الحقائق الإلهية والكونية.

والنتيجة: أنك تجد الصوفي دائم التعلق بالمخلوق، في شخص (الإنسان الكامل) أو الولي، يلجأ إليه في كل شئونه، حيا أو ميتا، مع نهي الإسلام عن ذلك، وتحديده وتوضيحه الفرق بين الخالق والمخلوق، والأمر بإنزال الإنسان مرتبته دون غلو، وأمره بالتوجه إلى الله تعالى وحده في كل الشئون.

فمن قارن سيدرك حتما بُعد ما بين الإسلام والتصوف، وأنهما لا يلتقيان في شيء من الأصول، فإذا اختلفا في الأصل فلا جدوى بعد ذلك في اتفاقهما في شيء من الفروع، وهي قضية تنبغي العناية بها، فالتوافق في نوع الزهد والذكر والتهذيب والتزكية، لو كان بعضه صحيحا نافعا، لا يقارن بالاختلاف في أصل التوحيد، فالإسلام ينسب التصريف والتدبير وعلم الغيب إلى الله تعالى، ويدعو إلى عبادته وحده لا شريك له، والتصوف ينسب كل ذلك إلى الأولياء ويدعو إلى عبادتهم!!. إن هذا الفرق الجوهري، الذي لا يمكن إخفاؤه، يُطْلِعُ الباحث على حقيقة التصوف، وحقيقة الفرق بينه وبين الإسلام، وأن كل ادعاء بسلامة التصوف فهو: قلب للحقيقة، وتلبيس لها بالباطل.

ومما يعجب له المرء أن المتصوفة يقولون: إن من غايات التصوف التعلق بالله تعلقا تاما، حتى لا يكون فيه غيره. كما قال الجنيد في تعريف المحبة: "عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرقت قلبه أنوار هيبته، وصفا شربه من كأس ودّه، وانكشف له الجبار عن أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله، ولله، ومع الله".(1)

ثم مع ذلك يدعون إلى تعظيم الأولياء: تبركا، وتوسلا، ودعاء. مما لا يصح أن يكون إلا لله تعالى، وذلك مما يبطل أن تكون غاية التصوف التعلق بالله تعالى وحده!!.

إن هذا الفكر خطر على الإسلام، ومما يزيد من خطره: أن الصوفية عرفوا كيف يروجون له بين المسلمين، فاتخذوا لذلك طرقا عدة، هي:

أولا : التفسير الإشاري، الذي يفتقد الأصل العلمي من لغة أو سند حديثي، ففسروا النصوص بالقاعدة الصوفية المخوِّلة ابتداع المعاني اعتمادا على المنامات والمكاشفات والإلهامات، وقد مهد الصوفية لهذا بالقول: بأن علما ينال من هذا الطريق

(1) الرسالة ٢/٦٢٣.

أشرف وأوثق من العلوم المحصَّلة بالإسناد، فهذا علم الخرق، وذاك علم الورق، والفضل للخرق. فثمة نصوص ثابتة استدلوا بها، لكن توسعوا في معانيها، فخرجوا بها إلى ما لا تدل عليها. فدعوتهم ظاهرها الاعتماد على النص الشرعي، وفي هذا إغراء للمحبين للشريعة أن يتبعوا سبيلهم، لكن باطنها رفض العمل بروح النص ومعناه، واستبداله بمعنى صوفي.

ثانيا : آثار موضوعه لا أصل لها، وإنما إحياء لمذهب الفلاسفة القدماء، تدور حول الإنسان ودوره في الحياة، زعموا أنها من الوحي، كي تلقى القبول بين المسلمين، كقولهم: (من عرف نفسه عرف ربه).

ثالثا : انتسابهم إلى الزهد، والذكر، وأعمال القلوب، وتهذيب الأخلاق، وكلها أمور يحن قلب المسلم إليها، وهم يستدلون على طريقتهم بالكتاب والسنة وكلام الصالحين، وبعض تلك النصوص ثابتة في أصلها، وأصل تلك العبادات مشروعة.

كل هذه العوامل، مع جهل كثير من المنتسبين إليها بحقيقتها، وجهلهم بحقيقة منزلة الإنسان في الإسلام، أورثت انسياق فئام من هذه الأمة إلى التصوف وإيمانهم به إيمانا عميقا، وغفلتهم عن المخالفة الكبرى التي وقع فيها الفكر الصوفي، حين خرج بالإنسان من رتبة البشرية إلى رتبة الربوبية والألوهية.

وإذا كانت تلك فعلت فعلها، إلا أن طائفة أدركت حقيقة الأمر، فلم تخدع بالتأويلات الفاسدة، والآثار الموضوعة، وغطاء الزهد والتصفية والتهذيب، فوقفت بالمرصاد، وأعلنت زندقة من جعل الإنسان ربا وإلهاً، وهذا يفسر لنا المشاكل التي تعرض لها طائفة من أئمة التصوف، في كل ناحية؛ في: فارس، والعراق، والشام، ومصر، والمغرب، إلى غير ذلك، فمنهم من قتل حدّا، ومنهم من نبذ وطرد، ومنهم هرب واختفى، ومنهم من أظهر التراجع، ومنهم من آوى إلى ركن ذي جاه وسلطان فحماه ومنع منه، وهكذا لا تقرأ ترجمة لأحد من هؤلاء إلا وفيها شيء من التهم، التي تولدت من غرابة وشناعة الأفكار التي أتوا بها، وظهور مناقضتها للإسلام، مهما ركبوا أنواع التأويلات.

وأخيـــرا:

فإن مجرد عرض الأفكار الصوفية عن (الإنسان الكامل) كافٍ في بيان حقيقة التصوف، ومعارضتها للإسلام، حيث إنها تقوم على تأليه الإنسان، والإسلام إنما جاء بتعبيده، وألا يكون إلها ومعبودا إلا الله تعالى، وهذا معنى الشهادة: "لا إله إلا الله".

فهذه درجة في هدم هذه الفكرة الصوفية.

ودرجة أخرى هي: بيان ما فيها من تناقضات لا تنتهي، تكشف عن اختلال نظامها، في محكم العقول والشرائع، ولو كان من عند الله لما وجدوا فيه اختلافا.

فهاتان الدرجتان نقد للفكرة من داخلها.

وثالثة هي: الكشف عن المصادر الأصلية للفكرة، في ثقافات ما قبل الإسلام، وبها تثبت أجنبيتها عن الإسلام، وتنفصم كل رابطة يراد عقدها بينها وبين الوحي المنزل.

تلك الدرجات الثلاث في نقد الفكرة: تهدم سعي المتصوفة لإلصاقها بالإسلام.

وبعد كل هذا: فإن نقض أصول الفكرة في ضوء نصوص الشرع ما هو إلا عمل مكمل، ومستحب للإحاطة بكافة النقاط، ولا يحتاج إليه إلا من أراد اليقين الكامل، وربما احتاجه من ليس له الحد الأدنى من معرفة أصول الإسلام وأحكامه، على أن الدرجة الأولى: العرض المجرد. هو في حقيقة الأمر نوع من النقض في ضوء نصوص الشرع، لكن لمن ملك معرفة بدهيات الدين، وعقلها وفهمها، وهو المفترض، في كل مسلم، يقول ابن تيمية:

"إن تصور مذهب هؤلاء كافٍ في بيان فساده، لا يحتاج مع حسن التصور إلى دليل آخر، وإنما تقع الشبهة؛ لأن أكثر الناس لا يفهم حقيقة قولهم وقصدهم، لما فيه من الألفاظ المجملة والمشتركة، بل وهم أيضا لا يفهمون حقيقة ما يقصدونه ويقولونه، ولهذا يتناقضون كثيرا في قولهم، وإنما ينتحلون شيئا ويقولونه، أو يتبعونه، ولهذا افترقوا بينهم على فرق، ولايهتدون إلى التمييز بين فرقهم، مع استشعارهم أنهم مفترقون، ولهذا لما بينت لطوائف من أتباعهم ورؤسائهم حقيقة قولهم، وسرّ مذهبه: صاروا يعظمون ذلك، ولولا ما أقرنه بذلك من ذمهم والرد: لجعلوني من أئمتهم، وبذلوا لي من طاعة نفوسهم

وأموالهم ما يجل عن الوصف، كما تبذله النصارى لرؤسائهم، والإسماعيلية لكبرائهم، وكما بذل آل فرعون لفرعون، وكل من يقبل قول هؤلاء فهو أحد رجلين: إما جاهل بحقيقة أمرهم، وإما ظالم يريد علوا في الأرض وفسادا، أو جامع بين الوصفين"[1].

وبعد أن تبين حقيقة الفكر الصوفي فليس ثمة مبرر لتبرئته أو الذب عنه، فقد حكي فيه مالم يقله اليهود ولا النصارى، يقول ابن تيمية: "وكان عبد الله بن المبارك يقول: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية. وهؤلاء شر من أولئك الجهمية، فإن أولئك غايتهم القول بأن الله في كل مكان، وهؤلاء قولهم: إنه وجود كل مكان. ما عندهم موجودان: أحدهما حال، والآخر محل"[2].

فالتغافل عن هذه العظائم المهلكة، ومحاولة تزيين صورة التصوف، شيء لايفعله من فهم هذا الفكر كما هو، وعقل أصول الإسلام، وآمن بأنه الدين الذي لا يقبل الله سواه.

---

(١) الفتاوى ٢/١٣٨.
(٢) الفتاوى ٢/١٢٧.

الخاتمة

أحمد الله، الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعونه وتوفيقه يتوصل إلى الغايات، وأشكره على ما هيأ من إتمام هذه الرسالة، التي استوجبت بحثا وجهدا، فرضته الطبيعة الفلسفية لهذا الموضوع، وقد خلصت إلى نتائج أهمها:

١-أن معنى (إنسان) في اللغة: الظهور، والنسيان. وفي الاصطلاح: مرئي عاقل.

٢-أن الإنسان أكرم المخلوقات، وأرقاها، وأجمعها لكثير من الخصائص الكونية، فقد اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره من الأوصاف.

٣-خيرية النبي محمد صلى الله عليه وسلم المطلقة على سائر البشر، وعلو مقامه في الفضل والعبودية، دون أن يتجاوز ذلك إلى مقام الربوبية أو الألوهية.

٤-المسلم خير الخلق، ولا يكافئه أحد في مرتبته أو حرمته، والصالح من بني آدم خير من الملائكة وصالحي الجن.

٥-وضوح الفرق بين الخالق والمخلوق، وأن علو مرتبة المخلوق لا تبلغ به مرتبة الربوبية والألوهية بحال، بل يحرم عليه أن يتطلبها أو يدعيها.

٦-أن سمو الإنسان وارتقاءه إنما يكون بالإسلام علما وعملا، وفق منهج السلف.

٧-أن كلمة (صوفية) أصلها ومرجعها إلى كلمة (سوفية) اليونانية، ومعناها: الحكماء. فإن (سوف) تعني الحكمة، ومنه (فيلسوف) ومعناه: محب الحكمة.

٨-أن حقيقة التصوف وماهيته هو الفناء عن البشرية، والبقاء بالإلهية، إما عن طريق الاتحاد بالذات الإلهية، أو عن طريق حلولها وتجليها في أكمل المخلوقات.

٩-أن التصوف فكرة هو الفلسفة، وأما من جهة المتسبين، فمنهم السني، ومنهم الفلسفي. فقد قيل في تعريف التصوف أنه: التخلق بأخلاق الله. وفي تعريف الفلسفة أنها: التشبه بالإله على قدر الطاقة. والتعريفان متطابقان.

١٠- وجود طائفة من المتصوفة المعاصرين على الاعتقاد الذي كان عليه المتحققين بالتصوف من الأوائل.

١١-أن فكرة (الإنسان الكامل) عند الصوفية محورية، وغاية عليا، يسعى إليها كل من أراد التحقق بالتصوف.

١٢-أن أول من أطلق مصطلح (الإنسان الكامل) في المتصوفة هو ابن عربي، أما من قبله فكانوا يستعملون مصطلحات أخرى، لها المعاني نفسها التي للإنسان الكامل.

١٣-كثرة مرادفات مصطلح (الإنسان الكامل) وأهمها: القطب، الحقيقة المحمدية، الولي، الكلمة، العقل الأول، العقل الفعال..إلخ. وكل واحدة منها تكشف عن زاوية من زوايا الإنسان الكامل الكثيرة.

١٤-أن (الإنسان الكامل) في رأي المتصوفة، أول موجود في العالم على الإطلاق، وجد نورا، ومن نوره وجدت الأنوار والمخلوقات، فبه خلق الله الكون.

١٥-أن الإنسان الكامل، في رأي المتصوفة، هو الجامع للأسماء والصفات الإلهية، والحقائق الكونية، وأنه روح العالم، به بقاؤه، وأنه برزخ، وله الوساطة بين الحق والخلق، لإيصال الفيض الإلهي إلى الخلق، والوصول بالخلق إلى الحق، وله بذلك التمكين في الكون، والكشف عن المغيبات، وأنه يظهر في كل زمان ومكان، وأكمل صورة ظهر فيها هي: صورة محمد ﷺ.

١٦-أن الإنسان الكامل، في رأيهم، جامع بين الأوصاف الإلهية والحقائق الكونية، ولأجله له الوساطة للحق في: التعرف إليهم، وإيجاد العالم، والقيام بخلافته في حفظ العالم، وإفاضة روح الحياة إليه. وله الوساطة للخلق في: التعرف والوصول إلى الحق، والكشف عن المغيبات.

١٧-أن علة وساطة الإنسان الكامل، في قولهم، تنزه الحق عن تدبير الكون تدبيرا مباشر، لعدم المناسبة.

١٨-جعل الصوفية سبب خلق الكون إرادة الله أن يُعرف، وأن (الإنسان الكامل) هو الذي يقوم بمهمة التعريف، لكونه على الصورة الإلهية.

١٩-جعل الصوفية صورة (الإنسان الكامل) هي صورة الله تعالى، مثلا بمثل.

٢٠-وصف (الإنسان الكامل) بالعصمة المطلقة.

٢١-التصريح بسقوط التكاليف في حق الواصل، وانسجام هذا الرأي مع قواعد التصوف ومصطلحاته، واستنكار جمع كبير من المتصوفة الأوائل هذا الرأي.

٢٢- اختفاء الهيبة والحشمة بين العبد وربه، في منزلة الإنس والتدلل، لتحل محلها معاني العشق والتدلل، والجرأة على مقام الله تعالى.

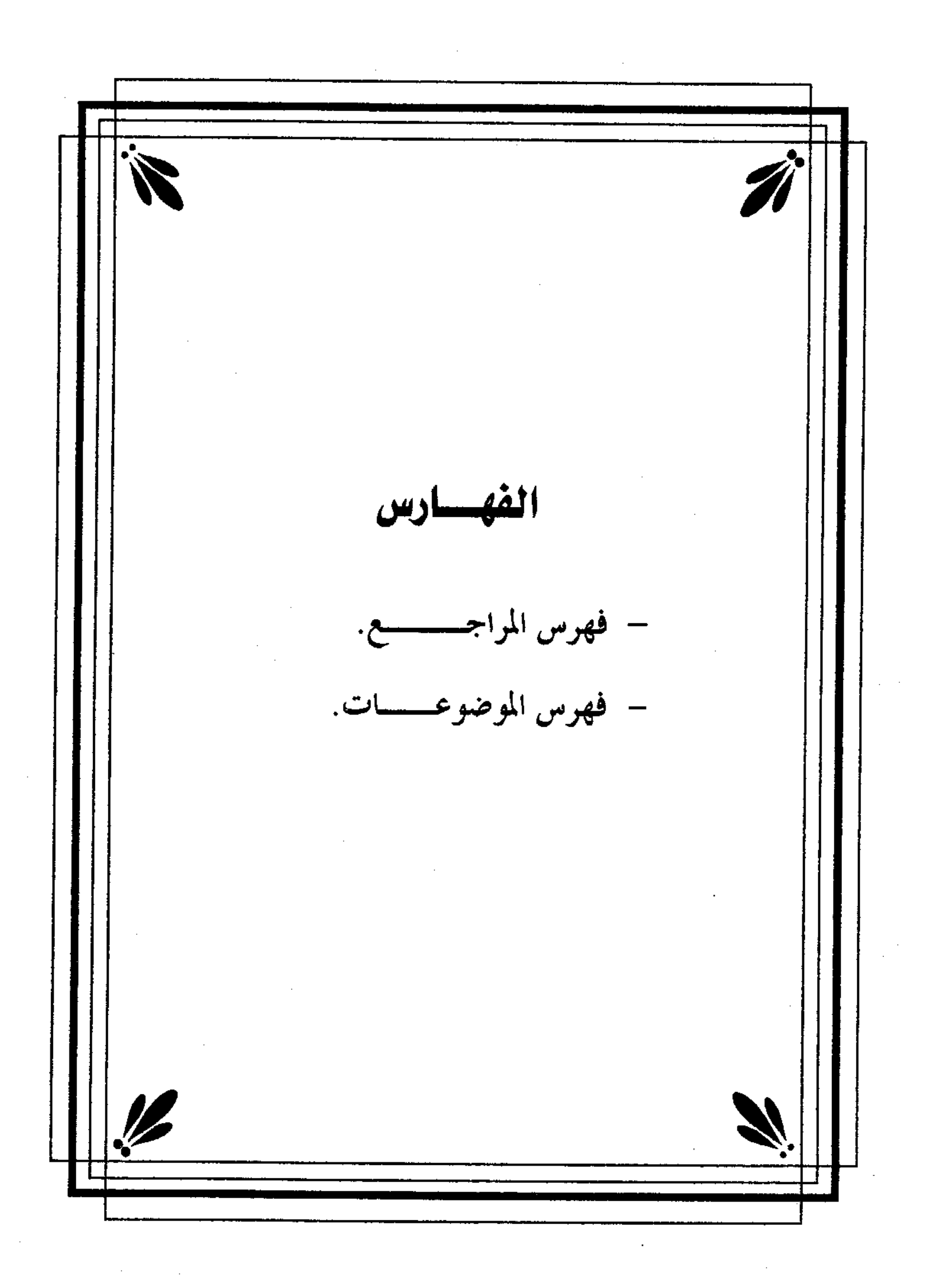
٢٣-أن أصول الأفكار الصوفية عن (الإنسان الكامل) ترجع إلى الثقافات: الفارسية، والهندية، واليونانية، مع تطوير قام به المتصوفة في حواشي الفكرة، دون أصلها.

٢٤-المتصوفة لهم جهد بارز في تضمين نصوص الكتاب والسنة معاني التصوف، متبعين في ذلك نهج إخوان الصفاء.

٢٥-انتقال فكرة (الإنسان الكامل) خصوصا، والفكر الصوفي عموما، إلى المسلمين عبر مسالك متنوعة، مثل: الترجمة، وفرق الشيعة، ورسائل إخوان الصفا.

٢٦-مناقضة فكرة (الإنسان الكامل) للإسلام جملة وتفصيلا.

تلك أبرز ما تم التوصل إليها خلال البحث، والحمد لله رب العالمين، أولاً وآخراً، وصلى على سيدنا وقدوتنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.



الفهــــارس

- فهرس المراجــــــع.
- فهرس الموضوعـــــات.

فهرس المراجع

أولا - كتب التفاسير

١- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار، طبع على نفقة: محمد بن عوض بن لادن، مطبعة المدني، على صبح المدني، ١٣٨٦/ ١٩٦٧.
٢- التسهيل لعلوم التنزيل، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي، الدار للكتب العربية للكتاب.
٣- تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٣.
٤- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبدالعزيز غنيم، محمد أحمد عاشور، محمد إبراهيم البنا، طبعة الشعب، مصر.
٥- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب الرازي، لفخرالدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١/ ١٩٩٠.
٦- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥/ ١٩٨٤.
٧- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، تصحيح: أحمد البردوني.
٨- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥/ ١٩٩٤.
٩- زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، خرج أحادثه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٤.
١٠- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد الشوكاني، عالم الكتب.
١١- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة ١٤١٣/ ١٩٩٣.

ثانيا – كتب السنة والآثار

١٢- تذكرة الموضوعات، لمحمد بن طاهر الهندي الفتني، وفي ذيلها قانون الموضوعات والضعفاء له، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٥/ ١٩٩٥.

١٣- تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لعبد الرحمن بن علي بن عمر الشيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩/ ١٩٨٨.

١٤- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبرى اللالكائي، تحقيق: د.أحمد سعد حمدان، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض.

١٥- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة الكوفي العبسي، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى١٤١٦/ ١٩٩٥.

١٦- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١/ ١٩٩٠.

١٧- سلسلة الأحاديث الصحيحة، لناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٣.

١٨- سلسلة الأحاديث الضعيفة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٣٩٨.

١٩- السنن الكبرى للبيهقي، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٤.

٢٠- سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني، وبذيله: التعليق المغني على الدارقطني، لأبي الطيب محمد آبادي، عالم الكتب، الطبعة الثالثة ١٤١٣/ ١٩٩٣.

٢١- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ضبط: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير(دمشق، بيروت)، اليمامة للطباعة والنشر (دمشق)، الطبعة الرابعة ١٤١٠/ ١٩٩٠.

٢٢- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٤١٣/ ١٩٩٢.

٢٣- صحيح مسلم بشرح النووي، ليحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٤- صحيح النسائي، باختصار السند، صحح أحاديثه: ناصر الدين الألباني، بتكليف من مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩/ ١٩٨٨.

٢٥- صحيح الترمذي ، باختصار السند، صحح أحاديثه: ناصر الدين الألباني، بتكليف من مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

٢٦- صحيح ابن ماجة، باختصار السند، صحح أحاديثه: ناصر الدين الألباني، بتكليف من مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧/ ١٩٨٦.

٢٧- صحيح أبي داود، باختصار السند، صحح أحاديثه: ناصر الدين الألباني، بتكليف من مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩/ ١٩٨٩.

٢٨- صحيح الجامع وزيادته (الفتح الكبير)، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

٢٩- عون المعبود شرح سنن أبي داود، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٣٩٩.

٣٠- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن حجر العسقلاني، ضبط: محمد فؤاد عبدالباقي، إخراج: محمد الدين الخطيب، إشراف: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت.

٣١- فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي، دار إحياء السنة النبوية.

٣٢- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، لإسماعيل بن محمد العجلوني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨/١٩٨٨.

٣٣- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لعلي بن أبي بكر الهيثمي، بتحرير الحافظين: العراقي، وابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

٣٤- المسند، للإمام أحمد بن حنبل، توزيع وزارة الشئون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، المشرف على إصداره:د.عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٢٠/ ١٩٩٩.

٣٥- مسند الشهاب، لمحمد بن سلامة القضاعي، تحقيق: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧/ ١٩٨٦.

٣٦- المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية ١٤٠٤/ ١٩٨٣.

٣٧- المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥.

٣٨- الموطأ، لمالك بن أنس، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨.

٣٩- النهج السديد في تخريج أحاديث تيسير العزيز الحميد، تصنيف: أبي سليمان جاسم الفهيد الدوسري، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

ثالثا - كتب العقيدة:

٤٠- أصول الدين، لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، مصورة عن الطبعة الأولى استنابول ١٣٤٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ.

٤١- إبطال التأويلات لأخبار الصفات، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق: محمد النجدي، مكتبة دار الإمام الذهبي، الكويت، الطبعة الأولى ١٤١٠.

٤٢- اجتماع الجيوش الإسلامية، لشمس الدين أبي بكر ابن القيم، تحقيق: د. عواد المعتق، مطابع الفرزدق، الرياض، ١٤٠٨.

٤٣- الاستغاثة في الرد على البكري، لابن تيمية، تحقيق: عبد الله السهلي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧/ ١٩٩٧.

٤٤- الإيمان لأبي عبيد، ضمن كتاب: من كنوز السنة – أربع رسائل. تحقيق: ناصر الدين الألباني، دار الأرقم، الكويت.

٤٥- الإيمان لابن تيمية، تحقيق: الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٨/١٩٨٨.

٤٦- كتاب الإيمان، لمحمد بن إسحاق بن مندة، تحقيق: د. علي الفقيهي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٦/ ١٩٨٥.

٤٧- بدائع الفوائد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران. دار عالم الفوائد ط(١) ١٤٢٥هـ.

٤٨- تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء الحديث، لابن قتيبة الدينوري، طبع وصحح على ثلاث نسخ، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤٩- تحكيم القوانين، لمحمد بن إبراهيم آل الشيخ، الطبعة الثالثة ذو القعدة ١٤١١.

٥٠- التدمرية، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، الطبعة الأولى ١٤٠٥-/ ١٩٨٥.

٥١- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، لسليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، بإشراف: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة السادسة ١٤٠٥/١٩٨٥.

٥٢- درء تعارض العقل والنقل، لأبي العباس ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

٥٣- الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: رحاب خضر عكاوي، دار الندوة الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣/ ١٩٩٣.

٥٤- الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، للدكتور محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت.

٥٥- رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله، عبد الرحمن المعلمي، تحقيق الداني بن منير آل زهوي، المكتبة العصرية، بيروت ط١ ١٤٢٣هـ.

٥٦- الرسل والرسالات، للدكتور عمر سليمان الأشقر، مكتبة الفلاح، الطبعة الثانية ١٤٠٣.

٥٧- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، العز بن عبد السلام، اعتنى به حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، عمان.

٥٨- شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، خرج أحاديثها: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة التاسعة ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

٥٩- ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، عبد الله القرني، مؤسسة الرسالة ص١، ١٤١٣هـ.

٦٠- عالم الملائكة الأبرار، للدكتور عمر سليمان الأشقر، مكتبة الفلاح، الطبعة الثالثة ١٤٠٣.

٦١- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ابن القيم، تصحيح نعميم زرزور، دار الكتب العلمية.

٦٢- فتاوى وتنبيهات ونصائح، لعبد العزيز بن باز، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٩.

٦٣- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الطائفة المرضية، لمحمد بن أحمد السفاريني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١١/١٩٩١.

٦٤- مجموع الفتاوى، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين.

٦٥- متن العقيدة الطحاوية، لأبي جعفر الطحاوي، دار الصميعي، الطبعة الأولى ١٤١٩/١٩٩٨.

٦٦- المستقبل لهذا الدين، لسيد قطب، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، الطبعة الخامسة ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

٦٧- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، لعبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٥/ ١٩٩٥.

٦٨- منهاج السنة النبوية، لأبي العباس أحمد بن تيمية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

٦٩- المنتقى من منهاج الاعتدال، لأبي عبد الله محمد بن عثمان الذهبي، حققه: محب الدين الخطيب.

٧٠- النبوات، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار القلم، بيروت.

٧١- الوعد الأخروي شروطه وموانعه، عيسى السعدي، دار عالم الفوائد ص١ ١٤٢٢هـ.

رابعا- كتب المعاجم واللغة:

٧٢- التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار السرور، بيروت.

٧٣- تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، مراجعة: محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دار القومية العربية للطباعة، شارع النزهة، ميدان الجيش، طبعة ١٣٨٤/ ١٩٦٤.

٧٤- دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧١.

٧٥- شرح المعلقات العشر، تحقيق: فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، طبعة١٩٦٩.

٧٦- كشاف اصطلاحات الفنون، لمحمد بن علي التهانوي الحنفي، وضع حواشيه: أحمد حسن بسبح، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨/١٩٩٨.

٧٧- الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق: د.عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الثانية ١٤١٣- ١٩٩٣.

٧٨- كتاب الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي، ضبطه وصححه وشرح غريبه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٩- لسان العرب، لمحمد بن مكّرم بن علي ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٣/ ١٩٩٣، توزيع مكتبة دار الباز، مكة.

٨٠- المصباح المنير، معجم عربي عربي، لأحمد الفيومي المقرئ، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧.

٨١- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١/ ١٩٩١.

٨٢- الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

٨٣- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، قدم له: الرئيس شارل الحلو، إعداد: روني إيلي ألفا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢/ ١٩٩٢.

٨٤- المورد، قاموس إنكليزي - عربي، لمنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٩.

٨٥- موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، للدكتور عبد المنعم حفني، مكتبة مدبولي.

٨٦- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، للدكتور جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤/ ١٤١٤.

٨٧- المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

٨٨- معجم الإيمان المسيحي، اختار مفرداته: الأب صبحي حموي اليسوعي، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونية: الأب جان كوربون، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٨.

٨٩- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، لأبي منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

خامسا - كتب التراجم:

٩٠- الإصابة في تمييز الصحابة، لشهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩١- الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة ١٩٩٢.

٩٢- البداية والنهاية لأبي الفداء ابن كثير، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

٩٣- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني، مكتبة ابن تيمية.

٩٤- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

٩٥- تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧/ ١٩٩٧.

٩٦- تاريخ مدينة دمشق، لأبي القاسم علي ابن الحسن بن هبة الله، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥.

٩٧- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض اليحصبي المالكي.

٩٨- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين حمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة السابعة ١٤١٠/ ١٩٩٠.

٩٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٠-عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٠١-طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية.

١٠٢-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٣-الفهرست لابن النديم، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب المعروف بالنديم، ضبط: د.يوسف طويل، وضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ١٤١٦/١٩٩٦.

١٠٤-موسوعة المستشرقين، لعبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٩.

١٠٥-ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

١٠٦-هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٧-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لشمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

١٠٨-الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠.

سادسا – كتب الفرق:

١٠٩-أديان الهند الكبرى، للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة١٩٧٩.

١١٠-تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، لأبي الريحان محمد البيروني، عالم الكتب، الطبعة الثانية ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

١١١-التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر الاسفراييني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار ١٣٥٩هـ.

١١٢-رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر، بيروت.

١١٣-ظهر الإسلام، لأحمد أمين، ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة.

١١٤-الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، تحقيق: د.محمد نصر، عبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، الطبعة الأولى ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

١١٥-في رحاب إخوان الصفاء وخلان الوفاء، لمصطفى غالب، دار الجيل،بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٩.

١١٦-مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، دار الفكر.

١١٧-مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة بالنهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٩/ ١٩٦٩.

١١٨-الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثامنة ١٤٢١-٢٠٠١.

١١٩-الملل والنحل، لأبي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الفكر.

١٢٠-الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف: د.مانع الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ١٤١٨.

سابعا – الكتب الناقدة للتصوف

١٢١-ابن الفارض والحب الإلهي، للدكتور محمد مصطفى حلمي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

١٢٢-البريلوية عقائد وتاريخ، لإحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الأولى ١٤٠٣.

١٢٣-بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، للدكتور محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٩٦.

١٢٤-تلبيس إبليس، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، عنيت بنشره إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٥-التصوف بين الحق والخلق، لمحمد فهر شقفة، الدار السلفية، الطبعة الثالثة ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

١٢٦-التصوف في الإسلام، للدكتور عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١/ ١٩٨١.

١٢٧-التصوف المنشأ والمصادر، لإحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الأولى ١٤٠٦.

١٢٨-التجديد، مجلة فكرية، نصف سنوية، تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الرابعة/ العدد ٧،٢٠٠٠/ ١٤٢٠، بحث: (الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، دراسة نقدية).

١٢٩-تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، لمحمد لوح، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦.

١٣٠-التيجانية، لعلي بن محمد الدخيل، طبعة دار طيبة.

١٣١-الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد اللطيف الفواعير، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان ١٩٨٧.

١٣٢-الرد على القائلين بوحدة الوجود لعلي بن سلطان القارئ، تحقيق: علي رضا بن علي رضا، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى ١٤١٥/ ١٩٩٥.

١٣٣-شطحات الصوفية، لعبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦.

١٣٤-الصوفية الوجه الآخر، للدكتور محمد غازي، إعداد: عبد المنعم الجداوي، لقاء صحفي.

١٣٥-الصوفية في الإسلام، نيكلسون، ترجمة وتعليق: نور الدين شريبة، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

١٣٦-طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن قيم الجوزية، تحقيق:سيد عمران، دار الحديث، القاهرة.

١٣٧-الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: د.عبد الرحمن اليحيى، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠/ ١٩٩٩.

١٣٨-في التصوف الإسلامي وتاريخه، طائفة من الدراسات قام بها رينولد نيكلسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨/ ١٩٦٩.

١٣٩-قاعدة في المحبة، لأحمد بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.

١٤٠-العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، للدكتور محمد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

١٤١-قطر الولي على حديث الولي، لمحمد الشوكاني، تحقيق: د. إبراهيم هلال، دار الباز، مكة.

١٤٢-مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، راجعه: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الحديث، القاهرة.

١٤٣-مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، لإدريس محمود، رسالة ماجستير من كلية أصول الدين، قسم العقيدة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩.

١٤٤-من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، للدكتور محمد السيد الجليند، دار اللواء للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ١٤١٠/ ١٩٨٩.

١٤٥-نشأة الفكر الفلسفي، للدكتور علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٧٧.

١٤٦-نظريات الإسلاميين في الكلمة، لأبي العلا عفيفي، الجامعة المصرية، مجلة كلية الآداب، المجلد الثاني/ الجزء الأول، مايو ١٩٣٤، ص٣٣.

ثامنا- كتب المعاجم وتراجم الصوفية :

١٤٧-إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن (الطبقات الصغرى)، لزين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

١٤٨-حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤٩-طبقات الأولياء، لابن الملقن أبي حفص عمر بن علي المصري، تحقيق: نور الدين شريبة، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
١٥٠-طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
١٥١-الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، لأبي المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري الشافعي المعروف بالشعراني، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨-١٩٨٨.
١٥٢-الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية (الطبقات الكبرى)، لزين الدين محمد عبدالرؤوف المناوى، تحقيق: محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩.
١٥٣-المعجم الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١/ ١٩٨١.
١٥٤-معجم اصطلاحات الصوفية، للدكتور أنور فؤاد أبي خزام، مراجعة: د. جورج متري عبدالمسيح، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٣.
١٥٥-مصطلحات الصوفية، لعبد الرزاق الكاشاني، تحقيق: د.عبد الخالق محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٤/ ١٩٨٤.
١٥٦-معجم مصطلحات الصوفية، للدكتور عبد المنعم الحفني، دار المسيرة، بيروت.
١٥٧-معجم الكلمات الصوفية، لأحمد النقشبندي الخالدي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

تاسعا- كتب التصوف:

١٥٨-أبو الحسن الشاذلي، علي سالم عمار، دار رسائل الجيب الإسلامية، مصر، الطبعة الأولى ١٩٥١.
١٥٩-أخبار جلال الدين الرومي، ووقفات مع ترجمته في كتاب رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبوالفضل محمد بن عبد الله القونوي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
١٦٠-إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد الغزالي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

١٦١-الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، جمع وتأليف محمود محمود غراب، مطبعة الكاتب العربي، الطبعة الثانية ١٤١٠/ ١٩٩٠.
١٦٢-(الإنسان الكامل الصوفي: دراسة نقدية)، في مجلة التجديد التي تصدرها الإسلامية في ماليزيا العدد السابع لسنة ١٤٢٠هـ.
١٦٣- الإنسان الكامل في الإسلام، لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت،طبعة ثانية ١٩٧٦.
١٦٤-الإنسان الكامل، محاورات في الفلسفة الصوفية، محمد غازي عرابي، دار قتيبة، الطبعة الأولى ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
١٦٥-الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الرابعة ١٤٠٢/ ١٩٨١.
١٦٦-الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق: صلاح بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨/ ١٩٩٧.
١٦٧-تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، تحقيق: د.سليمان آتش، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٣.
١٦٨-جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، لعلي حرازم ابن العربي برادة المغربي الفارسي، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٧/ ١٩٧٧.
١٦٩-ديوان البوصيري، لشرف الدين أبي عبد الله محمد بن سعيد البوصيري، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة.
١٧٠-ديوان ابن الفارض، لابن الفارض، مكتبة زهران، القاهرة.
١٧١-ديوان الحلاج وأخباره وطواسينه، جمعه وقدم له: د. سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

١٧٢-الرسالة القشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
١٧٣-رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا، لأبي جعفر بن طفيل، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.
١٧٤-رسائل الجنيد، لأبي القاسم الجنيد، تحقيق: د.علي حسن عبدالقادر.
١٧٥-شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال العز بن عبدالسلام ، اعتنى به حسان بن عبدالمنان، بيت الأفكار الدولية – عمّان.
١٧٦-شرح عبد الرزاق الكاشاني على فصوص الحكم، لمحي الدين بن عربي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٦/ ١٩٦٦.
١٧٧-شرح التلمساني على منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، أعده للنشر: عبد الحفيظ منصور، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس، الناشرانتشارات بيدار، قم، إيران، سنة الطبع ١٣٧١ش.
١٧٨-صفوة التصوف، لابن طاهر القيسراني، تحقيق: غادة المقدم عدرة، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
١٧٩-الطريقة النقشبندية بين ماضيها وحاضرها، فريد الدين آيدن، إسطنبول ٢٠٠١، العبر.
١٨٠-عبد الحليم محمود وقضية التصوف، المدرسة الشاذلية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
١٨١-عوارف المعارف، ملحق بالإحياء، لعبد القاهر بن عبد الله السهروردي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
١٨٢-عودة الواصل دراسات حول الإنسان الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للدراسات، الطبعة الأولى ١٤١٤/ ١٩٩٤.
١٨٣-كشف المحجوب، للهجويري، دراسة وترجمة وتعليق: د.إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، القاهرة ١٤١٥/ ١٩٩٤.

١٨٤-كتاب منازل السائرين، لأبي عبد الله الهروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.
١٨٥-كتاب قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق، لجمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٠/ ١٩٦١.
١٨٦-كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، لعبد الرحمن بن محمد الأنصاري، المعروف بابن الدباغ، تحقيق: ريتر، دار صادر، بيروت.
١٨٧-الكواكب الدرية على الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية، عبد المجيد الخاني، حققه محمد الخرسة، دار البيروتي، دمشق، ط١ ١٤١٧هـ.
١٨٨-فتوح الغيب، لعبد القادر الجيلاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية ١٣٩٢.
١٨٩-فصوص الحكم، لمحي الدين بن عربي، قدم له وعلق عليه: د. أبو العلا عفيفي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠/ ١٩٨٠.
١٩٠-الفتوحات المكية، لمحي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت.
١٩١-الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، للدكتور أحمد الجزار، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٩٠.
١٩٢-قوت القلوب، لأبي طالب المكي، طبع بمطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة.
١٩٣-اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
١٩٤-مقدمة التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلاباذي، قدم له وحققه: محمود أمين النواوي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢/ ١٩٩٢.
١٩٥-مصرع التصوف، أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، لبرهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٧٢/ ١٩٥٣.
١٩٦-مدخل إلى التصوف الإسلامي، للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الثالثة١٩٩١.

١٩٧-مجموع رسائل الإمام الغزالي (١-٧)، روضة الطالبين وعمدة السالكين (٢)، مشكاة الأنوار (٤)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٦.

١٩٨-ميزان العمل، لأبي حامد محمد الغزالي، قدم له وعلق عليه: د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

١٩٩-مجلة التصوف الإسلامي الصادرة عن المجلس الصوفي الأعلى في مصر، رجب ١٤١٤، ص٤٢.

٢٠٠-مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية، ماليزيا، العدد السادس، السنة الأولى.

٢٠١-النقشبندية بين ماضيها وحاضرها، تأليف: فريد الدين آيدن.

٢٠٢-النور المحمدي بين هدى الكتاب المبين وغلو الغالين، لعداب محمود الحمش، دار حسان، دار الأماني، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٧.

٢٠٣-اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، لعبد الوهاب الشعراني، وبهامشه: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، له، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة ١٣٧٨-١٩٥٩.

عاشرا - كتب الفقه:

٢٠٤-حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع: عبد الرحمن بن قاسم النجدي، الطبعة ١٤٠٥.

٢٠٥-حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، للدكتور عقيل العقيلي، مكتبة الصحابة، جدة، ١٤٢١.

٢٠٦-شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، د. صالح بن محمد بن الحسن، مكتبة الحرمين، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩/١٩٨٨.

٢٠٧-روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لموفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي، راجعه: سيف الدين كاتب، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ

٢٠٨-المحلى بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٩-المغني مع الشرح الكبير، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن قدامة، دار الكتب العربي، طبعة جديدة بعناية جماعة من العلماء، ١٤٠٣/١٩٨٣.

٢١٠-الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، الكتب العلمية، بيروت.

* * *

فهرس الموضوعات

* * *